

Prudentia iuris

JOSÉ LUIS WIDOW

**ORDEN POLÍTICO CRISTIANO
Y MODERNIDAD**

Una cuestión de principios



Marcial
Pons

THE JOURNAL OF
THE
ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE
OF GREAT BRITAIN AND IRELAND
PUBLISHED BY THE
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

JOSÉ LUIS WIDOW

ORDEN POLÍTICO
CRISTIANO
Y MODERNIDAD

Una cuestión de principios

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO

2017

Esta colección se edita con la colaboración de la Fundación Francisco Elías de Tejada.

Este volumen ha contado con el patrocinio de la Universidad Adolfo Ibáñez.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© José Luis Widow

© MARCIAL PONS

EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.

San Sotero, 6 - 28037 MADRID

☎ 91 304 33 03

www.marcialpons.es

ISBN: 978-84-9123-317-6

Depósito legal: M. 23.995-2017

Fotocomposición: MEDIANIL COMPOSICIÓN, S. L.

Impresión: ARTES GRÁFICAS HUERTAS, S. A.

C/Antonio Gaudí, 15

Polígono Industrial El Palomo - 28946 Fuenlabrada (Madrid)

MADRID, 2017

Colección
Prudentia iuris

Director
Miguel Ayuso

La definición clásica de la jurisprudencia —en su sentido riguroso de prudencia del derecho— como la ciencia de lo justo y de lo injusto por medio del conocimiento de todas las cosas humanas y divinas, de un lado, abre la ciencia jurídica a la experiencia en su integridad, mientras que, de otro, centra su especificidad en la determinación de lo justo y el discernimiento de lo injusto. Así, lo justo jurídico, determinado prudencialmente, adquiere un estatuto propio entre la virtud de la justicia y las exigencias de la politicidad natural del hombre, concretada en el bien común.

Colectión
Pridentia iuris
Director
Miguel Ayuso

Los dos libros pertenecientes a esta colección son de gran utilidad para el estudio de la filosofía jurídica y de la historia del derecho. El primero de ellos, *La filosofía jurídica*, es un tratado de la filosofía jurídica que trata de la relación entre la filosofía y el derecho. El segundo, *La historia del derecho*, es un tratado de la historia del derecho que trata de la evolución del derecho a lo largo de la historia.

INDICE

A mi padre, Juan Antonio

INTRODUCCIÓN	17
CAPÍTULO I. EL FIN DE LA VIDA HUMANA	27
1. El fin de la vida humana	27
2. El fin de la vida humana en la filosofía	27
3. El fin de la vida humana en el derecho	27
4. El fin de la vida humana en la historia	27
5. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica	27
6. El fin de la vida humana en la historia del derecho	27
7. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica y en la historia del derecho	27
8. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho	27
9. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho	27
10. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho	27
CAPÍTULO II. EL FIN DE LA VIDA HUMANA	37
1. El fin de la vida humana	37
2. El fin de la vida humana en la filosofía	37
3. El fin de la vida humana en el derecho	37
4. El fin de la vida humana en la historia	37
5. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica	37
6. El fin de la vida humana en la historia del derecho	37
7. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica y en la historia del derecho	37
8. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho	37
9. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho	37
10. El fin de la vida humana en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho y en la filosofía jurídica y en la historia del derecho	37

A mi padre, Juan Antonio

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO I. EL FIN DE LA VIDA HUMANA..	27
1. Introducción	27
2. Dios como primer principio del orden moral. Plan- teamiento del problema.....	37
3. <i>Summa Theologiae</i> , 1. ^a 2. ^{ae} , q. 109, a. 3	45
4. Algunas observaciones sobre la noción de fin y principio.....	53
5. El fin de la vida moral	57
6. Dios como fin último	63
7. Dios: primer principio de la moral	66
8. Conclusión.....	73
CAPÍTULO II. EL FIN DE LA VIDA POLÍTICA. EL BIEN COMÚN	77
1. Introducción. La noción de bien común	77
2. El bien humano como bien común	80
3. El bien común complejo de la vida humana	82
4. El bien humano como bien común político	86

	<u>Pág.</u>
CAPÍTULO III. LAS DOS DIMENSIONES DEL BIEN COMÚN	97
1. Introducción	97
2. Las dimensiones meta e intra políticas del bien común.....	99
3. Bien común natural y sobrenatural.....	103
4. Iglesia y sociedad política.....	105
5. La sobrenaturalización del bien común y de la sociedad política	112
CAPÍTULO IV. ¿ES POSIBLE LA NEUTRALIDAD ÉTICA Y RELIGIOSA DEL ESTADO? ...	117
1. Introducción	117
2. El problema de la neutralidad de la ley.....	122
3. La idea de neutralidad en Rawls y Hayek.....	128
4. Las premisas fundamentales para la afirmación de la neutralidad del Estado.....	132
5. ¿Es posible la neutralidad del Estado en relación con las doctrinas comprensivas?.....	136
6. ¿Es posible la neutralidad del Estado desde la perspectiva política?	143
7. Conclusión.....	147
ÍNDICE ONOMÁSTICO	151

INTRODUCCIÓN

La discusión respecto de si es posible compatibilizar la concepción política moderna y la cristiana ha sido larga. Son conocidos los numerosos intentos de acercamiento entre ambas visiones, que buscaron configurar un orden político cristiano y moderno a la vez. Aunque, en general, esos intentos han sido unidireccionales, pues lo que se ha tratado de hacer es modernizar el pensamiento político cristiano, configurado como tal mucho antes de la aparición de la modernidad. La dirección inversa no se ha recorrido por la simple razón de que es el cristianismo el que ha quedado fuera de sintonía con lo que SCHMITT llamaría las *Zentralgebiet*¹ de la modernidad, es decir, aquellas ideas-fuerza que prevalecen en la actualidad. En términos generales, creo que se puede aceptar más o menos pacíficamente que los resultados de dichos intentos no han traído los resultados esperados de

¹ Desarrolla este concepto en un artículo titulado «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones» que ha sido incluido en todas las ediciones de *El concepto de lo político*. Hemos usado la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 107-122.

tener un cristianismo moderno. Cada vez que el cristianismo ha intentado modernizarse, ha terminado siendo más moderno que cristiano. Pensemos, para dar pocos ejemplos, en cuatro casos. El primero es el del liberalismo católico decimonónico, con figuras como la del sacerdote Félicité DE LAMENNAIS, que termina fuera de la Iglesia, precisamente por la adopción de principios políticos liberales incompatibles con los del orden cristiano. El segundo es el del movimiento *Le Sillon* liderado por Marc SAGNIER, y que san Pío X condenó en su carta *Notre Charge Apostolique*. El tercer caso es muy importante históricamente por la influencia que tuvo en la configuración de los partidos demócratacristianos en diversas partes del mundo, que, aunque partieron su actividad queriendo representar visiones católicas en política, tuvieron por efecto la exclusión del pensamiento político católico de los ámbitos de acción y de influencia relevantes en las sociedades. Se trata del esfuerzo que en materia política realiza Jacques MARITAIN: en una medida importante, la nueva cristiandad maritainiana asume diversos principios modernos de organización política, que tan bien reflejados quedan en la unidad mínima de la ciudad pluralista que no requiere del cristianismo como aquello que le da su forma esencial². En los hechos, los movimientos y partidos políticos que se inspiraron en las ideas del francés, han termi-

² J. MARITAIN, *Humanisme Intégral*, en J. y R. MARITAIN, *Oeuvres Complètes*, vol. VI, Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions Saint-Paul, 1984, p. 485.

nado renunciando a la confesionalidad y no sólo alejándose de las posiciones cristianas relativas a los principios fundamentales del orden político, sino también en temas particulares, como son, por ejemplo, los que se refieren a la vida de los niños por nacer, el matrimonio y la familia, el orden económico, la índole del estado, la naturaleza de la ley, etc. Por ello, son muchos los demócrata-cristianos que, con la sincera voluntad de mantenerse fieles a la Iglesia y su doctrina política y social, aunque siempre con la ingenua esperanza de la conciliación entre modernidad y cristianismo, han debido terminar abandonando el partido. El cuarto caso, más reciente, es el de los llamados teólogos de la liberación, que comienza con la publicación de la obra del sacerdote Gustavo GUTIÉRREZ titulada *Teología de la liberación: perspectivas*. La teología de la liberación, más allá de los matices que se puedan hacer entre sus diversas versiones, es un intento de modernización radical del cristianismo, que termina por transformarlo en una promesa mesiánica inmanentista de marcado carácter marxista. Fue condenada en los documentos *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientiae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, durante el gobierno de JUAN PABLO II.

La tesis que está detrás de este libro es que no es posible compatibilizar los órdenes políticos cristiano y moderno. Es una tesis que no agrada a los cristianos modernos (al simplemente moderno suele tenerle sin cuidado, aunque por obvias razones mira con más simpatía al cristiano mo-

dernizado). Seguramente no serán pocas las personas que queriendo ser cristianos y modernos —ambos adjetivos están ahora tomados copulativamente— no están dispuestos a aceptar esta tesis. No es mi intención incomodar a nadie. Simplemente quiero exponer lo que entiendo a partir de la lectura tanto del pensamiento cristiano como del moderno. Me parece que la tesis que sostengo brota con bastante claridad cuando se leen algunos de los textos más relevantes de una y otra filosofía³. Es aun curioso que esa incompatibilidad no se vea a pesar de la abundante literatura que tiene el propósito expreso de mostrarla, tanto desde el lado del pensamiento católico como del moderno. Pareciera que aquellos cristianos que insisten en la conciliación pensarán que el reconocimiento de esa incompatibilidad traerá como inevitable consecuencia, entre otras cosas, su autoexclusión de la vida política por la inconveniencia de aceptar un juego cuyas reglas son contrarias a sus propios principios. Como hacer una cosa así sería monstruoso, terminan prefiriendo no aceptar la incompatibilidad. De más está decir que creo que la consecuencia práctica que sacan no me parece correcta. El reconocimiento de la incompatibilidad no implica asumir una suerte de autoexilio político⁴. Desde luego, la no aceptación de la formalidad

³ Evidentemente son muchísimos los textos. A lo largo de las páginas que siguen aparecerán sólo unos pocos de ellos.

⁴ No abordaremos en este libro el problema práctico que significa para el católico vivir en una sociedad que se ha constituido no sólo al margen, sino muchas veces contra lo que fue la tradición del pensamiento y de las realizaciones católicas. Es sin lugar a dudas una cues-

moderna de la política no implica necesariamente el rechazo de cada elemento contenido en el orden moderno. La modernidad contiene elementos que son propios de un orden político natural y aun cristiano, aunque, por supuesto, no *porque* sean modernos, sino porque es imposible borrar completamente el orden natural.

Véase este libro, entonces, no como un anti-pático intento de incomodar introduciendo pesimismo en quienes aún esperan el advenimiento de un orden político que componga armónicamente principios modernos y cristianos. Véase simplemente, ni más ni menos, la constatación sincera de un hecho. Vistos los principios políticos católicos no hay manera de que puedan coexistir en un mismo orden con los modernos. Son mutuamente excluyentes. Por supuesto, pueden ofrecerse argumentos contrarios a esta idea, pero, como

tión difícil. Respecto de este punto remitimos a un muy interesante artículo de J. A. ULLATE, «El problema de la *res publica christiana*», en *Verbo*, núm. 527-528, pp. 535-551. En él, el autor alude a ciertas actitudes erróneas que el católico ha tendido a asumir en el contexto de las formas políticas modernas, sea para oponerse sea para rendirse a ellas, pero que debieran evitarse; y, al mismo tiempo, señala en líneas generales, con qué disposición debiera enfrentar los problemas políticos, que no es otro que el que otorga la prudencia: «La realización de esa inclinación social sólo se puede satisfacer, aunque sea parcial, fragmentariamente, en la invención de la verdad práctica posible y en la ordenación íntima y externa al bien de la ciudad, o sea, en la vida virtuosa política, para lo cual es inevitable un aprendizaje personal despacioso y trabajoso. La filosofía social y, claro está, la prudencia política, son, pues “saberes de la salud política” desde el punto de vista de la causa final, pero tienen que ser también “saberes del tránsito posible desde el desorden social hasta la salud política”». (p. 549).

digo, mi examen del asunto me conduce a la conclusión señalada.

Creo que asumir la incompatibilidad del cristianismo y la modernidad, por duro que pueda ser para muchos católicos, es útil por dos motivos genuinamente políticos: el primero es que permite comprender mejor, a la luz de los principios del pensamiento cristiano, la naturaleza de la modernidad y de los principios esenciales del orden político que genera, más allá de características particulares que puedan darse en distintos lugares y siglos; y el segundo es que, una vez que se entiende el alcance del orden político moderno, se está en condiciones de apreciar algunos problemas que trae aparejados y que la misma modernidad simplemente los ignora. Una vez que se tienen delante esos problemas, se descubre con mayor claridad el aporte que significaron y que aún pueden significar los principios políticos católicos, que pueden seguir aplicándose, aunque sea muy limitadamente y, desde luego, sin pretender identificar esas aplicaciones con regímenes ideales abstractos. Por el contrario, probablemente una de las características más importantes de este pensamiento es su lejanía respecto de todo modelo puramente ideal y su cercanía a las soluciones políticas a partir de principios permanentes pero encarnados en tradiciones históricas concretas. Esa perspectiva histórica tradicional que siempre ha tenido el pensamiento político católico probablemente podría aportar mucho aire fresco que permitiera ver y enfrentar algunos problemas políticos

actualmente invisibles desde la perspectiva de modelos abstractos.

En síntesis, creo que la lectura de los textos políticos como la revisión de los acontecimientos históricos parecieran confirmar, sin mucho lugar para dudas, que mundo moderno y mundo cristiano son incompatibles en sus principios. Aceptando ese hecho, trato de aprovecharlo, sin intentar disminuirlo por la incomodidad que puede producir, para abordar de mejor manera ciertos principios políticos anejos a la modernidad que, como ya decía, desde ella no se ven o no se quieren ver como problemas y que, por tanto, no es posible abordarlos desde sus propias premisas para darles una respuesta adecuada.

¿Por qué cristianismo y modernidad son incompatibles?

La modernidad se caracteriza, entre otras cosas, por grandes escisiones de realidades que estuvieron siempre unidas en la antigüedad clásica y durante la cristiandad medieval (que no hay que limitarla a sus siglos centrales, sino, por el contrario, es preciso extenderla en algunos lugares hasta el siglo xvi y aún el xvii, después de lo cual irá declinando paulatinamente hasta la primacía de la modernidad sin contrapesos importantes a partir del siglo xix). Cuando hablo de escisiones no pienso en las diversas rupturas de la modernidad con el orden históricamente anterior, sino en la disociación de ciertas realidades, que están en el corazón mismo de la modernidad de un modo

tal que llega a formar parte de su identidad esencial. Estoy pensando, sin pretensión de ser exhaustivo, en la separación de la ética y la política; en la de religión y política y la consecuente separación de Iglesia y estado; en el relativo divorcio entre individuo y sociedad, pues la unión entre el uno y la otra ya no es vista más como natural, sino como resultado de un frágil contrato, que no alcanza para disimular la primacía de un interés individual sobre un bien común.

Estas escisiones, me parece, son claves para entender el derrotero de la cultura política moderna, por una parte, y, por otra, para entender la exclusión del pensamiento político católico del desarrollo moderno de las naciones y de la comunidad internacional.

Soy consciente de que además de las escisiones que señalo, hay, por supuesto, otros elementos que son esenciales a la modernidad y que la contradistinguen del orden cristiano, separándola irremediabilmente de él⁵; y, segundo, porque creo que hay otras escisiones en la modernidad que también son tan importantes o más que las indicadas, como, por ejemplo, la que se da entre naturaleza y Gracia, ciencia y fe, o en la que se verifica entre experiencia y metafísica o ciencia y metafísica. Hay otra escisión propia del pensamiento político

⁵ Puede leerse de D. CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», en B. DUMONT, M. AYUSO, D. CASTELLANO (dirs.), *Iglesia y Política. Cambiar el paradigma*, Itinerarios, 2013. Allí el autor explica algunas de las características esenciales de la modernidad.

moderno que fue inimaginable para los antiguos y los cristianos medievales: es la que se da entre el régimen político ideal-abstracto y la tradición histórica. Cada una de estas escisiones basta por sí sola para rendir incompatible el orden cristiano con el moderno, porque cada una de ellas brota directamente de la adopción por parte de la modernidad de ciertos principios que, se quiera o no, son negación directa de aquéllos a partir de los cuales se conformó el mundo cristiano. De allí que cuando se buscan unos, necesariamente se renuncia y aun se rechazan directamente los otros.

No obstante, lo señalado hasta aquí, el libro no intenta ser una explicación de las escisiones señaladas. Éstas, por supuesto, estarán presentes, al menos implícitamente, en diversos momentos al tocar diversos temas. Lo que pretendo hacer es explicar cómo y porqué, en el pensamiento cristiano, se dan unidas algunas de esas realidades que, luego, en la modernidad se escinden. Tener presentes las razones de esa unión de realidades es útil para comprender la naturaleza del orden político cristiano y, luego, para entender la distancia insalvable en la que se sitúa respecto del orden moderno. Por contraste, el desarrollo de esas ideas centrales al cristianismo permitirá entender mejor algunos aspectos importantes de la modernidad.

Para lograr este propósito el libro se dividirá en cuatro capítulos. Los tres primeros abordarán asuntos centrales del pensamiento político cristiano y el cuarto tratará sobre la imposibilidad de

que los principios católicos estén realmente presentes en un orden político moderno, aun si se cuenta con que este orden declara ser inclusivo.

El primer capítulo abordará la cuestión fundamental y determinante de Dios como fin último de la vida humana. Se trata de una idea central del pensamiento católico. Digo determinante, porque si Dios es fin último de la vida, entonces abarca todas sus dimensiones sin excepción: la personal, la doméstica o económica, y la política. Como se verá, éste es uno de los puntos que la modernidad parece no entender cuando exige que todo elemento religioso quede circunscrito exclusivamente al ámbito privado.

Luego, el segundo capítulo abordará el tema del bien común político. La afirmación cristiana de que Dios es el fin de todas las acciones humanas llevó al pensamiento católico a plantearse la cuestión de la unidad del orden espiritual y temporal y, por ello, el de la unidad de Iglesia y sociedad política. Sin embargo, la unidad no llevó a la confusión de órdenes. Por eso, dentro del pensamiento católico ha ocupado un lugar preponderante la reflexión sobre el bien común según se realiza en la sociedad política natural, para distinguirlo del carácter sobrenatural que también tiene. Como se verá, Dios no queda excluido de la sociedad política, pero no por eso ésta es reducida a ser simplemente una parte de la sociedad sobrenatural que es la Iglesia. Por decirlo brevemente, el problema no se soluciona, como quiso BONIFA-

cio VIII, haciendo derivar toda potestad humana desde la espiritual.

En un tercer capítulo, más breve, se abordará el problema que para el pensamiento católico ha representado la relación entre la Iglesia y la comunidad política. Se intentará presentarlo tanto en línea de principio como en relación con la situación actual en la que, es del todo obvio, es imposible una unión jurídica entre ambas sociedades de un modo que la política sea formalmente cristiana. En la filosofía política cristiana siempre ha sido éste un problema, quizá nunca resuelto pacíficamente de un modo definitivo, pues tanto la autoridad espiritual como la civil ejercen su potestad sobre los mismos hombres y sobre sus mismas acciones. La potestad espiritual atiende a los hombres en tanto requieren de los recursos sobrenaturales para su felicidad. La potestad temporal se ejerce sobre hombres en tanto persiguen su felicidad como miembros de la comunidad civil. Pero como está dicho, la materia sobre la que recaen ambas potestades es la misma. De allí que no sea nada extraño el conflicto casi permanente que se vivió entre ambos poderes durante la cristiandad medieval. En algunos momentos la balanza se inclinó más hacia un predominio del poder temporal, en otros, del poder espiritual. Nunca llegó a haber un perfecto equilibrio.

Dentro de este capítulo agregaré una sección donde mostraré una tendencia dentro del pensamiento católico a sobrenaturalizar el bien político,

de modo que se termina reduciendo la comunidad natural a una suerte de realización temporal del orden social eclesiástico. Este problema va en la dirección opuesta a las escisiones que ocurren en la modernidad. Sin embargo, es interesante incluirlo, porque cuando se dio históricamente, existió la tendencia, que cuajó más permanentemente en la modernidad, como por ley del péndulo, a la escisión opuesta.

Por obvias razones, el problema de la relación entre ambos poderes está lejos de ser un problema fundamental para la modernidad. En efecto, la modernidad avanzó hacia una «privatización» de la religión, fundamentalmente por tres motivos: uno, la pérdida de la unidad religiosa tras la reforma liderada inicialmente por LUTERO; dos, probablemente por esa misma pérdida de unidad, se avanzó poco a poco a una disminución de la relevancia política de la religión; y tres, el empirismo naturalista de la modernidad redujo la religión a un asunto que se resuelve en la sola subjetividad, cuando no directamente a una cuestión de supersticiones, lo cual, quiérase o no, implica quitarle seriedad y, por eso mismo, hacer de ella una materia que no es digna de ser tratada en el foro público. El ámbito público debe quedar completamente inmune a las influencias religiosas. El problema moderno es el de resolver la convivencia en una misma sociedad de una pluralidad de religiones, para lo cual no puede sino ocurrir que ninguna influya directamente sobre el orden y las instituciones políticas. El problema que los pen-

sadores modernos no ven es que la privatización de la religión católica implica deformarla completamente y, por tanto, no se le está permitiendo la práctica según ella misma la concibe. Para mostrar este problema se recurrirá a las ideas que plantea el pensamiento liberal y especialmente John RAWLS, según las cuales, la sociedad política ha de ser neutra en materia ética y religiosa, como modo de acoger en su seno todas aquellas visiones del hombre y de Dios que estén dispuestas a convivir sin pretender influir en el orden jurídico que configura las relaciones sociales. Esto se tratará en el capítulo cuarto.

CAPÍTULO I

EL FIN DE LA VIDA HUMANA

I. INTRODUCCIÓN

En la literatura cristiana, tanto teológica como filosófica, y por supuesto en la enseñanza oficial de la Iglesia, se insiste innumerables veces en que el fin último de la vida humana y sumo bien es Dios.

¿Qué ha de entenderse por fin último? Existen fines de mayor envergadura que otros. Yo puedo querer comprar un lápiz y puedo querer escribir. Si el lápiz puede ser un cierto fin de mi acción de comprarlo, será, al mismo tiempo, un medio para mi acción de escribir. De allí que la acción de comprar el lápiz no sólo se explica porque quiero un lápiz, sino también porque quiero escribir. Escribir es un fin de mayor envergadura que comprar un lápiz. Por eso mismo, lo que ocurrirá con ese fin es que no sólo dará razón de la acción de comprar el lápiz, sino también de otras, como puede ser conseguir el papel donde escribiré, or-

ganizar el día para hacerme el tiempo para escribir y así otras cosas. Escribir es un fin más universal que comprar un lápiz porque tiene una mayor capacidad de mover a la acción. Sin embargo, como es obvio, está muy lejos de tener el suficiente poder como para motivar muchas otras acciones que realizaré. Para eso requiero otro fin más universal que el de escribir y que, por eso mismo, explique mejor ese mismo deseo de escribir, pues en general nadie escribe para escribir. Podría ser, por ejemplo, la comunicación de ciertas ideas. Un fin, mientras más universal, más actividades explica. El fin último será aquel que comprenda todas las actividades que el hombre desarrolla, sin excepción, dándoles sentido y permitiendo llevar una vida coherente en la que no se persigan cosas sin ton ni son. El fin será último, porque ya no será explicado por el apetito de otros ulteriores, sino que tendrá su razón de fin en sí mismo. Por eso, ya ARISTÓTELES, en la *Ética a Nicómaco*, argumentó para mostrar que una vida razonable se organiza en torno a un fin último que será querido absolutamente por sí mismo y nunca por otra cosa¹. Sin ese fin no es posible vivir coherentemente. La cuestión relativa a la posibilidad de vivir con relativa incoherencia, precisamente por ausencia de un fin último que dé racionalidad a cada acción y a la totalidad de ellas en su conjunto, no la discutiremos aquí. Pareciera, sin embargo, fácil de aceptar que, en términos gene-

¹ *Ética a Nicómaco*, I, 7 y ss. He usado la versión traducida por J. PALLÍ BONET, Madrid, Gredos, 1995 (1985).

rales, una vida humana será mejor en la medida que tengan coherencia las sucesivas elecciones que en ella se realizan cotidianamente. Por supuesto, no basta la coherencia, sino que lo central es la índole del fin último para configurar una vida razonable. No viene al caso discutir aquí cuál es ese fin. Basta con saber que, como se partía diciendo, en el cristianismo, ese fin último es Dios.

La idea de Dios como fin último, en cualquier caso, no es exclusivamente cristiana. Está presente, desde luego, en el mismo ARISTÓTELES, quien sostiene que la actividad en la que consiste el fin último es la contemplación de Dios². También su maestro, PLATÓN, tuvo una idea parecida, quien, según el texto, identifica a Dios con el Bien, la Belleza o la Justicia³.

En el mundo cristiano, por supuesto, esta idea tiene fundamentos en la *Sagrada Escritura*. Por ejemplo, en Deut. 6, 4-9 se dice: «Oye, Israel: Yavé, nuestro Dios, es el solo Yavé. Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos, que yo hoy te doy. Incúlcaseles a tus hijos, y cuando estés en tu

² *Ética Eudemia*, VIII, 3, 1249b15-20. J. PALLÍ BONET (trad.), Madrid, Gredos, 1995 (1985), pp. 546, 547.

³ Por ejemplo, en *República* VI, 508a y ss., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, vol. II, 1969, pp. 215 y ss. Se puede consultar a este respecto J. LALANNE, *Si Dios no existe, ¿todo está permitido?*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Temistas-RIL Editores, 2016, pp. 78-85.

casa»⁴. Y en el *Nuevo Testamento* es el mismo Cristo quien, respondiendo a un escriba que le pregunta cuál es el primer mandamiento, responde: «Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas»⁵.

Entre los teólogos y filósofos basta con citar los más importantes. Es conocido el texto de las *Confesiones* de SAN AGUSTÍN sobre el corazón inquieto: «porque nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»⁶. Y más adelante dice: «Sólo a Ti quiero, justicia e inocencia bella y graciosa a los ojos puros, y con insaciable saciedad. Sólo en Ti se halla el descanso supremo y la vida sin perturbación. Quien entra en Ti entra en el gozo de su Señor y no temerá y se hallará sumamente bien en el sumo bien»⁷.

SAN AGUSTÍN se refiere a Dios como fin último en muchos otros textos. He seleccionado algunos pasajes de uno de ellos. Se trata del pequeño tratado *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*. Dice el santo de Hipona: «Es cierto que todos queremos vivir una

⁴ He usado la edición de E. NACAR y A. COLUNGA (trads.), Madrid, BAC, 1952 no sólo para esta cita, sino para todas las demás de las Sagradas Escrituras.

⁵ MARCOS, 12, 29-30.

⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro I, cap. 1, núm. 1. He usado la versión en línea del sitio www.augustinus.it, tanto para este texto como para otros del mismo autor.

⁷ *Idem*, Libro II, cap. 10, núm. 18.

vida feliz (...) Sólo queda una (...) situación, en la que se puede dar la vida feliz, y es la producida por el amor y posesión del sumo bien del hombre (...) Es preciso, pues, si queremos ser felices, la presencia en nosotros del sumo bien (...). ¿Cuál es este sumo bien del hombre? (...) [E]s Dios, y nada más; tendiendo hacia Él, vivimos una vida santa; y si lo conseguimos, será una vida, además de santa, feliz y bienaventurada»⁸. Y más adelante señala: «Buscar a Dios es ansia o amor de la felicidad, y su posesión la felicidad misma. Con el amor se le sigue y se le posee, no identificándose con Él, sino uniéndose a Él con un modo de contacto admirable e inteligible, totalmente iluminado el ser y preso con los dulces lazos de la verdad de la santidad. Él solo es la luz misma; nuestra luz es iluminación suya. El camino de la felicidad es el primero y principal precepto del Señor: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con todo tu espíritu. A los amantes de Dios todo coopera a su bien. (...) [N]adie duda que el sumo bien, o el bien más excelente, debe ser amado de tal modo que supere a todo otro amor, y que éste es el sentido de estas palabras: Con toda el alma, con todo el corazón y con todo el espíritu; ¿quién, pues, se atreverá a poner en duda, establecido y firmemente creído esto, que sólo Dios es nuestro sumo bien, y que su posesión debe preferirse a todo, y que toda prisa es poca para conseguirlo?»⁹. La índole

⁸ SAN AGUSTÍN, *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, Libro I, III.4 y 5; VI.10.

⁹ *Idem*, Libro I, XI.18.

de Dios como fin último es tal que toda la vida moral, incluyendo cada virtud, queda impregnada del amor a Dios: «Como la virtud es el camino que conduce a la verdadera felicidad, su definición no es otra que un perfecto amor a Dios. Su cuádruple división no expresa más que varios afectos de un mismo amor, y es por lo que no dudo en definir esas cuatro virtudes (...) como distintas funciones del amor. La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos. Este amor, hemos dicho, no es amor de un objeto cualquiera, sino amor de Dios, es decir, del sumo bien, suma sabiduría y suma paz. Por esta razón, precisando algo más las definiciones, se puede decir que la templanza es el amor que se conserva íntegro e incorruptible para sólo Dios; la fortaleza es el amor que todo lo sufre sin pena, con la vista fija en Dios; la justicia es el amor que no sirve más que a Dios, y por esto ejerce señorío, conforme a razón, sobre todo lo inferior al hombre; y la prudencia, en fin, es el amor que sabe discernir lo que es útil para ir a Dios de lo que le puede alejar de Él»¹⁰. Por último, es especialmente interesante para el objeto de este libro un párrafo del mismo texto que, de alguna manera, se refiere a las consecuencias po-

¹⁰ *Idem*, Libro I, XV.25.

líticas de las ideas anteriores. Dice SAN AGUSTÍN: «El segundo precepto: Amarás, dice, a tu prójimo como a ti mismo. No será bueno el amor de ti mismo si es mayor que el que tienes a Dios. Y lo mismo que haces contigo, hazlo con tu prójimo, con el fin de que él ame a Dios también con perfecto amor. Pues no le tienes el amor que te tienes a ti mismo si no te afanas por orientarle hacia el bien al que tú te diriges; es éste un bien que no disminuye por el número de todos los que tienden a él contigo. Aquí tienen su origen los deberes que rigen la sociedad humana, en los que no es difícil errar. Pero, al menos, para ser buenos, es decir, sin ninguna malicia, debemos actuar, en primer lugar, sin servirnos contra nadie con perfidia, porque no hay nada más próximo al hombre que el hombre mismo»¹¹.

El otro autor que queremos hacer comparecer por su relevancia en el desarrollo del pensamiento católico es SANTO TOMÁS DE AQUINO. Son, al igual que en SAN AGUSTÍN, muchas las obras en que el DOCTOR ANGÉLICO afirma que Dios es el fin último. Revisaré algunos textos de su *Summa Theologiae*, de su suma de filosofía, que es la *Summa contra Gentiles* y un texto de su opúsculo político *De Regno*.

En *Summa Theologiae*, explica, primero, la necesidad de fines más universales para dar razón

¹¹ *Idem*, Libro I, XVI.49. En este caso, he cambiado algo la traducción del sitio en línea referido.

de acciones que buscan otros más particulares¹². Señala, luego, la imposibilidad de que no haya un fin último: si el hombre actúa por fines subordinados, la cadena no puede ser infinita, pues de serlo, no habría acciones concretas, pues no habría motivo razonable para realizarlas¹³. Más adelante afirma que todo lo que el hombre desea, sin excepción, lo desea por el fin último, pues si lo que se desea no es un bien perfecto, la razón por la que es querido no puede ser, en último término, sino el bien perfecto que tiene razón de fin último¹⁴. Continúa con su razonamiento indicando que el bien perfecto que apetece el hombre es el que se llama *felicidad*. La felicidad consistiría en la posesión del bien universal perfecto luego del cual ya no es posible querer nada más, porque comprende todo bien. Ese bien universal es el único que puede calmar la voluntad humana y dejarla, entonces, en reposo y gozo pleno. Nada distinto de Dios, que es el sumo Bien, universalísimo por infinito, puede ser el bien en el que el hombre alcanza su felicidad: «sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre»¹⁵. «La última y perfecta felicidad no puede estar sino en la visión de la esencia divina (...) porque el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo por desear y buscar»¹⁶.

¹² *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 1, a. 2, c. He usado la versión de Editiones Paulinae, Milán, 1988. Las traducciones son propias.

¹³ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 1, a. 4, c.

¹⁴ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 1, a. 6, c.

¹⁵ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 2, a. 8, c.

¹⁶ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 3, a. 8, c.

En la *Summa contra Gentiles* SANTO TOMÁS explica que Dios es el bien de todo bien, porque contiene todas las perfecciones de las cosas y por tanto todo lo bueno¹⁷. Por eso mismo, el bien sumo no puede ser sino Dios¹⁸. De allí que más adelante afirmará que «la felicidad del hombre no puede ser sino la contemplación de Dios»¹⁹, aclarando, por último, que ella podrá tenerse de modo perfecto sólo después de esta vida²⁰.

En *De Regno* SANTO TOMÁS reitera esta misma idea diciendo que «La causa de la mente humana no es otra que Dios, quien la hizo a su imagen. Por lo tanto, sólo Dios es quien puede aquietar el deseo del hombre y hacer feliz al hombre». Y pocas líneas más adelante insiste: «el bien universal no se encuentra sino en Dios. Por lo tanto, no hay nada que pueda hacer feliz al hombre, saciando su deseo, sino Dios»²¹.

En relación con documentos de la doctrina oficial de la Iglesia, la idea de Dios como bien supremo aparece, entre otros muchísimos, en el *Catecismo del santo concilio de Trento para los párrocos*, en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes* y en el último *Catecismo de la*

¹⁷ S.C.G., L. I, XL. He usado la versión latina de Editio Leonina Manualis, Roma, 1934. Las traducciones son propias.

¹⁸ S.C.G., L. I, XLI.

¹⁹ S.C.G., L. III, XXXVII.

²⁰ S.C.G., L. III, XLVIII.

²¹ *De Regno*, L. I, c. VIII. He usado la versión de www.corpusthomicum.org. Las traducciones son propias.

Iglesia Católica. En el primero se señala que a Dios se le dará fe y autoridad, que en Él se colocarán todas las esperanzas y que se amará a Dios «más que a todos los señores y reyes»²². Y añade que al prójimo se le amará por causa de Dios: «Porque Dios es la causa de lo que hacemos por el prójimo. Y entonces amamos al prójimo según el mandamiento de Dios, cuando le amamos por Dios»²³. *Gaudium et Spes* dice que «la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina»²⁴.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, redactado bajo el pontificado de San JUAN PABLO II dice que «Jesús resumió los deberes del hombre para con Dios en estas Palabras: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente”»²⁵. Y más adelante saca las consecuencias que tiene este precepto, cuando recuerda que «todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla»²⁶. Esa práctica, por último, no es sólo individual, sino también social: «El deber de ren-

²² *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos*, Barcelona, Imprenta de Sierra y Martí, 1833, parte III, cap. II, 4 y 6.

²³ *Idem*, parte III, cap. II, 3.

²⁴ *Gaudium et Spes*, n. 22. He usado la versión española de www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. El texto latino es más claro para lo que aquí intentamos mostrar porque dice directamente «la vocación última».

²⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, tercera parte, cap. 1, núm. 2083.

²⁶ *Idem*, núm. 2104.

dir a Dios un culto auténtico corresponde al hombre individual y socialmente considerado». Ésa es «la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades respecto a la religión verdadera y a la única Iglesia de Cristo. Al evangelizar sin cesar a los hombres, la Iglesia trabaja para que puedan “informar con el espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en la que cada uno vive”»²⁷.

Como se ve, la idea de que Dios es fin último de la vida y que, por consiguiente, abarca todas y cada una de las acciones humanas, es muy central en el pensamiento católico. Por el hecho de tratarse del fin al cual se ordena la vida humana en su totalidad tiene consecuencias políticas que conducirán a la separación irreconciliable entre el pensamiento político católico y el moderno. Pero antes de ahondar en este asunto, examinemos la idea de que Dios es el principio de todo el orden moral humano.

2. DIOS COMO PRIMER PRINCIPIO DEL ORDEN MORAL. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En este trabajo trataré de explicar, a partir de un texto de TOMÁS DE AQUINO, la afirmación y las consecuencias de que Dios es fin último de la vida

²⁷ *Idem*, núm. 2105.

humana y, como tal, primer principio de la vida moral. No intentaré resolver todos los problemas que suelen acompañar o estar presupuestos en este tema ni mucho menos. Desde luego, la existencia de Dios está presupuesta²⁸. También cierta idea de Dios: es Ser absoluto, infinito en perfección y creador de todo lo demás. Son atributos accesibles a la razón natural y por eso podrían discutirse. Pero hacerlo nos llevaría demasiado lejos²⁹.

El tratado acerca de la causa final de la vida humana se inscribe en el intento de dar explicación racional a las acciones humanas a partir de un principio último de moralidad que, por ello, es la fuente remota de su bondad y de su malicia, según esas acciones se ordenen o no al fin último.

Hay básicamente dos niveles en los cuales puede analizarse la bondad o malicia de una acción moral. El primero, el más recurrente, es el de las causas próximas. Se puede argumentar acerca de la bondad o malicia de un género de acciones o

²⁸ El problema de la existencia de Dios no ha sido soslayado entre los pensadores católicos. Es muy conocido el texto de SANTO TOMÁS —*Summa Theologiae*, 1^a, q. 2, a. 1— en el que se detiene a probar la existencia de Dios con cinco argumentos distintos. En términos generales, lo que se ha sostenido es que la existencia de Dios no es evidente —de allí la necesidad de la prueba— pero, no obstante, el conocimiento de Dios sería natural: «el conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente inserto en todos» (JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 1. Usé la versión en inglés de www.documentacatholicaomnia.eu).

²⁹ Pueden verse las características o atributos divinos que TOMÁS DE AQUINO desarrolla en las primeras cuestiones de la primera parte de su *Summa Theologiae*.

sobre la calidad de una en particular sin necesidad de llegar al fin último. Así, por ejemplo, es posible discutir cuándo podría estar justificado causar la muerte de otra persona y cuándo no, según la configuración particular de la acción: si fue en defensa propia, si la defensa fue proporcionada, si hubo intención directa de causar la muerte, etc. Todo esto tiene que ver con las causas próximas y particulares de la bondad o malicia de esa acción. Éste es un nivel relevante y necesario, pero que no termina de cerrar mientras no se aborda el último criterio de bondad y malicia, que es el fin último. El del fin último es el segundo nivel de análisis y su importancia radica en el hecho de que pone en primer plano algo que antes estaba sólo implícito: la calidad de una acción moral según su lugar y orden en el contexto del bien total de la vida humana.

En la historia de la filosofía todos los autores hasta KANT intentaron dar razón de la acción humana a partir del fin al cual se ordena y, en particular, a partir de la felicidad. Son filósofos *eudaimonistas*. Evidentemente han diferido en la definición de felicidad porque han sostenido diversos fines últimos en los que el hombre alcanza su felicidad. Así, por ejemplo, EPICURO en la antigüedad y los modernos utilitaristas establecieron como fin último el placer. Los estoicos pensaron que se trataba de una vida según la sola razón, excluyendo las inclinaciones sensibles. Los enciclopedistas, por su parte, propondrán un saber racional ajeno y separado de la fe. Y así otros.

Como está más que dicho, el cristianismo sostiene que el fin es Dios, que se alcanza en la actividad contemplativa con que el hombre puede llegar a conocerlo imperfectamente en esta vida y perfectamente en la otra.

El problema de Dios como primer principio de la moral ha sido discutido tanto entre los filósofos cristianos y particularmente los tomistas hacia el interior de la «escuela», como también por autores que se encuentran lejos no sólo del cristianismo, sino también de cualquier religión e incluso, aparentemente, de todo tipo de deísmo o teísmo.

Pero no es sólo un tema que inquiete en ámbitos de discusión académica, sino que también preocupa en el terreno más cotidiano de la vida personal o social. Por ejemplo, no es raro escuchar en una conversación que alguien afirme, cuando hace el diagnóstico de la situación del mundo contemporáneo, que los males que éste padece tienen su última causa en la ausencia de Dios, sea ausencia en la vida personal de los hombres, sea en la social. SOLZHENITSYN es un ejemplo de esto³⁰. El exilio de Dios explicaría en gran parte que se obre sin distinguir mal y bien, o peor, llamando francamente bueno a lo malo y malo a lo bueno, según el mejor parecer de cada cual o de la sociedad en su conjunto. El olvido de Dios estaría, así, en la raíz del relativismo moral teórico y práctico.

³⁰ A. SOLZHENITSYN, «Advertencia a Occidente», en *Denuncia*, Santiago de Chile, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, p. 119.

La falta de amor a Dios por parte de los hombres parecería causar en ellos un amor desordenado por las cosas —al menos por algunas— de este mundo. Este análisis suele ser refrendado citando la famosa frase de DOSTOIEVSKI que aparece en *Los hermanos Karamazov*: «Si Dios no existe, todo está permitido»³¹.

Tampoco es extraña la réplica que a tal idea realizan agnósticos o ateos. Ellos afirman que tal manera de ver las cosas, además de injusta, sería, según lo demostrarían los propios hechos, manifiestamente falsa, pues las sociedades laicistas, o esos mismos agnósticos o ateos, en sus vidas personales, mostrarían suficientemente que, aun viviendo sin Dios, no por eso se han transformado en monstruos sin virtud ni ley. Félix DUQUE, contestando la acusación de que un ateo justifica cualquier acción, decía que la afirmación de que sin Dios todo estaba permitido no era más que otra corrupción de la religión, pues significaba usar a Dios para la justificación de ciertas acciones que se preferían frente a otras³². Suelen añadir los agnósticos o ateos, para abundar en lo mismo, que entre los creyentes se aprecian tantas «malas acciones» como entre los agnósticos o ateos. Por lo

³¹ Aunque siempre se la señala como frase textual, y aunque la idea efectivamente está presente, nunca la he encontrado tal cual. He consultado las ediciones de R. LEDESMA, F. Ramón G. VÁZQUEZ (trads.), Madrid, EDESCO, 1999, y la de A. RODRÍGUEZ SALVATIERRA (trad.), Barcelona, Edicomunicación, 2001.

³² Tuve la oportunidad de escucharlo en el II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, realizado en 2007 en la ciudad de San Juan, Argentina.

tanto, el hecho de que Dios sea para ellos el fin último sería irrelevante a la hora de realizar acciones concretas. Y si es irrelevante, al menos no pareciera ser irracional dudar de que sea realmente el fin último de la vida.

La relevancia de Dios como fin último ha sido reconocida no sólo por autores cristianos, sino también por algunos que han adoptado una posición expresamente agnóstica o atea. En efecto, hay casos de autores que habiendo abandonado el cristianismo reconocen que eso les implicó una vida distinta, no, por cierto, porque hayan cambiado el juicio moral sobre la especie de ciertas acciones particulares, pero sí porque el sentido de cada acción libre pasa a ser definitivamente diverso. Creo no abusar, pues me parece que se desprende de lo que ellos mismos dejan ver, si pongo como ejemplos los casos de Umberto Eco y Fernando SAVATER³³, quienes, habiendo sido primero católicos por educación, luego dejaron de serlo y, por eso, llegaron a explicar el orden moral estimando que no era necesario acudir a Dios. O mirado desde el otro lado, un ateo riguroso no suele tener problemas para aceptar que, si Dios existiera, el orden total de su vida se vería afectado. El caso de SARTRE es quizá el más famoso. Dice textualmente que «el existencialismo ateo que yo represento (...) declara que, si

³³ Se pueden ver los libros de U. Eco y C. M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?*, C. GUMPERT MELGOSA (trad.), Buenos Aires, Booket, 2008; y F. SAVATER, *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel, 2003.

Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre (...). [El hombre] empieza por no ser nada. Sólo será después y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. (...) el hombre no es otra cosa que lo que él se hace»³⁴. El hombre al hacerse a sí mismo —continúa SARTRE—, sin referencia alguna a Dios, crea para sí y para los demás, al mismo tiempo, la imagen del hombre tal como considera que debe ser. Al no haber Dios, el hombre, cada hombre, es legislador universal, pues lo que él elige, determinando así lo que es bueno, lo elige para toda la humanidad. «Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos (...) soy responsable para mí mismo y para todos»³⁵. «Si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo»³⁶. El hombre es el inventor de la moral³⁷. Otro autor de fama que piensa algo

³⁴ J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, M. LAMANA (trad.), Buenos Aires, Ed. Losada, 2003 (1998), pp. 12, 13.

³⁵ *Idem*, pp. 14, 15.

³⁶ *Idem*, p. 17.

³⁷ Soy consciente de que SARTRE, al terminar *El existencialismo es un humanismo*, dice expresamente que aun si Dios existiera, desde el punto de vista de la libertad, no habría naturaleza y, en consecuencia, el hombre igualmente debería inventar su moral. Es lo que dice en *Las*

parecido es NIETZSCHE. En ese famoso texto sobre la muerte de Dios, en *La Gaya Ciencia*, pone en boca del loco las consecuencias de que los hombres hayan matado a Dios, entre las cuales se cuenta, precisamente, la pérdida de todo punto de referencia seguro y la cercanía con la nada y el vacío, aun cuando sigan viviendo como si nada hubiese acontecido. Una vez muerto Dios, pregunta el loco, «¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento?»³⁸.

Es interesante que hay un consenso muy extendido respecto de que, sea que se afirme sea que se niegue, la idea de Dios como fin trae consecuencias para *toda* la vida. Estaríamos frente a un problema que en términos prácticos pareciera ser

moscas, el hombre, por haber sido creado libre, posee una libertad que se vuelve contra Dios, pues precisamente por ser libertad es autónoma. Sin embargo, me parece que es más coherente lo que señala en el cuerpo de *El existencialismo es un humanismo*: porque no hay Dios para crearla, no hay naturaleza y, en consecuencia, tampoco un orden moral al que el hombre deba sujetarse. Pensar una libertad creada que al mismo tiempo no se comporta como creada, que es lo que SARTRE hace en las partes señaladas, es contradictorio.

³⁸ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, libro tercero, 125, Madrid-México-Buenos Aires-San Juan-Santiago-Miami, EDAF, 2011.

totalizante: aparentemente *todas* las acciones humanas quedarían envueltas en la resolución práctica del problema que cada persona adopte.

¿Qué significa que Dios sea el primer principio de la moral, qué alcances tiene y qué consecuencias prácticas podría traer?

Responderemos esta pregunta, al menos parcialmente, comentando el art. 3 de la cuestión 109 de la 1.^a 2.^{ae} de la *Summa Theologiae* de TOMÁS DE AQUINO.

3. *SUMMA THEOLOGIAE*, 1.^a 2.^{ae}, Q. 109, A. 3

El tema general del artículo es el de si el hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas sin el auxilio de la Gracia. Pero lo que nos interesa aquí es precisamente lo que concierne a Dios como principio de toda la actividad humana.

El cuerpo del artículo es el que sigue:

«(...) el hombre en estado de naturaleza íntegra podría obrar el bien que le es connatural por virtud de su naturaleza, sin el sobreañadido de los dones de la gracia, aunque no sin el auxilio de Dios como motor. Amar a Dios sobre todas las cosas es algo connatural al hombre y también a cualquier creatura, no sólo a la racional, sino también a la irracional y a la inanimada, según el modo del amor que a cada creatura le compete. La razón que explica esto es que es natural

que cada cosa apetezca y ame algo según que su ser es naturalmente apto para ello. Pues cada cosa obra según su aptitud natural, como se dice en el segundo libro de la Física. Ahora, es evidente que el bien de la parte es para el bien del todo. Por lo cual cada cosa particular ama con apetito o amor natural su bien propio en orden al bien común de todo el universo, que es Dios. Por esto también DIONISIO dice en De Divini Nominibus que Dios dirige todas las cosas al amor de sí mismo. De allí que el hombre en estado de naturaleza íntegra refería el amor de sí mismo al amor de Dios, así como al fin, y de manera semejante el amor de todas las otras cosas. Y de esta manera amó a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas. Pero en estado de naturaleza corrupta el hombre falla en esto según el apetito de la voluntad racional, el que por la corrupción de la naturaleza sigue al bien privado, si no es sanado por la gracia de Dios. Y por eso debo decir que el hombre en estado de naturaleza íntegra no necesitaba el don de la gracia sobreañadido a los bienes naturales para amar a Dios naturalmente sobre todas las cosas, aunque necesitara el auxilio de Dios para que lo moviera. Pero en estado de naturaleza corrupta el hombre, para esto, necesita también el auxilio de la gracia que sana la naturaleza».

Destacaré los puntos que corresponden a la argumentación que desarrolla SANTO TOMÁS, aunque, para ir de las premisas más universales a las más particulares, el recorrido que haré será, aproxi-

madamente, en el sentido inverso al que aparece en el texto. Los puntos, me parece, son los siguientes:

1. *Todas las cosas aman aquello respecto de lo cual tienen aptitud natural, y lo hacen según el modo de amar que a cada cosa compete.* Por ejemplo, una semilla de manzano tiene aptitud para germinar y crecer y llegar a ser un manzano adulto. Por eso se afirma que la semilla ama al manzano adulto. Un hombre tiene aptitud natural para conocer y por eso se asevera que ama conocer.

2. *Todas las cosas obran según la aptitud natural que poseen.* Ya se dijo que cada cosa ama aquello respecto de lo cual tiene aptitud natural. Pues bien, ese amor es principio del movimiento en el que consiste el obrar. Cada cosa, como ama naturalmente algo, luego se mueve hacia ello, es decir, realiza la operación tendente a conseguirlo. De esta manera la semilla tiende de hecho a germinar y crecer para llegar a ser un manzano adulto. El hombre, de hecho, realiza operaciones cognoscitivas.

3. *Todas las cosas obran para bien de sí mismas.* Las operaciones que realiza cada cosa tienen por fin el propio bien de la cosa. El bien de la cosa es su propio ser en cuanto apetecible, sea la conservación, sea la completitud o perfección. En otras palabras, el fin de la operación de algo es confirmar y acrecentar el ser sobre el que esa misma operación se sostiene. Nada tiende a su propia autodestrucción. La paulatina destrucción de las

cosas materiales obedece no a la forma natural que cada cosa tiene, sino a que la materia defeciona, impidiendo la *in-formación*. El bien de la semilla es el manzano adulto; por eso, el manzano realiza todas sus operaciones con el fin de mantener y perfeccionar su propia vida. El hombre realizará todas aquellas operaciones que son necesarias para la conservación y perfección de su ser: comerá, dormirá, verá, escuchará, conversará, conocerá. En la medida en que obre así estará llevando adelante una vida verdaderamente humana.

4. *El bien de cada cosa se ordena al bien del todo al que pertenece y allí encuentra su propio bien.* Cada cosa, es cierto, desea el bien de sí misma, pero ella, primero, pertenecería a un todo que le daría un motivo más poderoso para ser y operar, pues es en ese todo en el que ella alcanza su propia perfección. Cada cosa tendría una tendencia al bien de sí misma y, por ella, al bien del todo al que pertenece. El ejemplo más claro lo ofrece un organismo vivo: hay, por ejemplo, un cierto bien del corazón o del hígado, pero ese bien tiene su última razón de ser en la salud del cuerpo completo al que pertenece. Se puede pensar también en el todo que es un sistema ecológico en el que cada especie ocupa su lugar y, realizando la operación por la que tiende a su propio bien, mantiene al sistema en equilibrio.

5. *Cada parte ama el todo —o, lo que es lo mismo, el bien del todo o bien común— al que*

pertenece. De lo señalado anteriormente, se sigue la presente premisa. Si cada parte alcanza su perfección no cerrándose sobre sí misma, sino que en cuanto permanece abierta al bien del todo al que pertenece, siendo apta, además, para procurar ese bien, entonces se podría afirmar, sin mayores problemas, que la parte ama naturalmente el todo al que pertenece.

6. *El todo mayor al que una cosa pertenece es el universo total de lo real.* Todos los entes tienen en común el ser. Y, aun cuando el modo o medida en el que participan en el ser es diverso, por tener esa comunidad hay, entre ellos, un orden. Los entes, así, tendrán su lugar en el orden total de la realidad y habrá una cierta jerarquía entre ellos.

7. *El bien común del universo es Dios.* El universo de lo real, precisamente en cuanto real, tiene por bien aquello por lo que es real. Siendo Dios la causa última de su realidad, entonces, Dios es el bien último y comunísimo del universo.

Todas las cosas aman a Dios naturalmente, porque tienen aptitud natural para Él, aunque cada una según la medida de su ser. Los entes aman su ser y, por eso mismo y con mayor razón, aquello de lo que lo reciben, que es Dios. En este sentido se afirma que todo ente tiene aptitud natural para Dios y por eso, también, posee un amor natural por Dios. Si un ente no amara a Dios, significaría, por eso mismo, que tampoco amaría

su ser. Por lo cual terminaría tendiendo, con todas sus operaciones, a su autoaniquilación. Pero tal cosa conllevaría una cierta contradicción —y por eso un imposible—, pues toda operación se afirma en el ser. El amor de todas las cosas por Dios no es explícito ni siquiera en el hombre³⁹. Aunque en este último puede llegar a serlo. «Sólo la naturaleza racional —dice el Aquinate— puede reconducir los fines secundarios a Dios mismo por una vía de resolución, de modo que tiende, así, explícitamente a Dios mismo. Y tal como en las ciencias demostrativas la conclusión no es conocida rectamente si no es mediante la resolución en los primeros principios, así el apetito de la creatura racional no es recto, sino mediante el apetito explícito de Dios mismo, actual o habitual»⁴⁰.

8. *Amando a Dios más que a sí misma, cada cosa se ama perfectamente a sí misma.* Si cada cosa tiene su última razón de ser en el bien común del todo al que pertenece, sólo amando a ese bien común más que a sí misma se puede amar perfectamente a sí. El bien de la parte está en su integración armónica con el todo, sin perder por ello su distinción como parte y, en consecuencia, su bien particular. De allí que ame naturalmente el bien común del todo. Es un amor que no es radicalmente diverso del amor de sí mismo, sino, por el contrario, es su perfección: el perfecto amor de

³⁹ *De Veritate*, q. 22, a. 2, c. He usado la versión bilingüe latino-italiana de Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992. La traducción es mía.

⁴⁰ *Idem*.

sí misma que cada cosa tiene trasciende necesariamente su propio ser para dirigirse al Ser sin más, que es Dios. Sin un amor por Dios sobre sí misma, en realidad, cada cosa tampoco se amaría, pues no amaría su ser.

9. *Cada cosa ama naturalmente a Dios sobre todas las otras, incluido el hombre.* Según lo señalado en los puntos anteriores, estamos hablando de un amor natural y necesario, no electivo. Ese amor es el motor de cualquier acción particular propia del orden electivo. Si no hubiese tal motor no habría operaciones. Por eso, este amor, en el caso del hombre, hay que ponerlo en la llamada *voluntas ut natura*. Ese amor a Dios que cada creatura posee es «según el modo de amor que a cada creatura le compete». El amor a Dios del manzano será evidentemente según la medida del amor que él puede tener. Esto significa, entre otras cosas, que es un amor sin conocimiento. En el caso del hombre, puede esperarse que sea un amor formalmente humano, lo que significa, entre otras cosas, que será con conocimiento, pues se trata de un ente intelectual. No obstante ello, probablemente se tratará también de un conocimiento confuso y oscuro como el que más, pues la desproporción entre el alma humana y Dios es infinita.

10. *El hombre, en estado de naturaleza integra, no sólo amaba a Dios con amor natural, sino también en el orden electivo de las operaciones.* El hombre, previamente a su caída original, tenía todas sus fuerzas vitales alineadas según el natural

y superior amor que tenía por Dios. Por eso, cada operación o cada elección que realizaba era una manifestación particular de que amaba a Dios sobre todas las cosas. El amor de sí mismo y el que tenía por las demás cosas estaba ordenado a Dios.

11. *El hombre en estado de naturaleza caída ama a Dios sobre todas las cosas con su voluntad natural y no lo ama sobre todas las cosas en sus elecciones.* Este punto es de particular interés, pues el Aquinate no sostiene que el amor natural a Dios se vea dañado por el pecado, sino que el hombre falla en amar a Dios sobre todas las cosas «según el apetito de la voluntad racional», es decir, en el orden electivo. En sus elecciones, el hombre muchas veces seguirá su bien privado, desconectándolo, al menos parcialmente, del amor al bien común. Para evitar esto, el hombre requiere el concurso de la Gracia. En otras palabras, el hombre dañado por el pecado está quebrado, pero no acabado. Si en el terreno del apetito racional —el electivo— cabe la posibilidad de realizar acciones deficientes, en ese mismo terreno es posible actuar bien precisamente porque el amor natural a Dios no se vio dañado. Dicho de otra manera, en estado de naturaleza caída el hombre puede elegir «el bien privado», no porque pueda dejar de amar absolutamente el bien común, sino porque su fuerza no alcanza para darle la plenitud de ser que debe tener la acción. En este sentido el pecado hizo del hombre un ser «desmoralizado», tomando la palabra en el sentido usual que se le da, es

decir, según se aplica a aquel que no tiene la fuerza de ánimo o voluntad para hacer cabalmente el bien que debe⁴¹. A Dios no se le deja de amar sino relativa y parcialmente. Dejar de amar a Dios total y radicalmente es posible sólo a partir de la aniquilación también total y radical del hombre. Si lo anterior es cierto, el hombre actuaría siempre por amor a Dios, aunque al mismo tiempo deformaría parcialmente ese amor, ya no en cuanto natural, sino en cuanto racional, porque elegiría algo de un modo que no sería plenamente congruente con aquél. En otras palabras, la acción mala no habría que entenderla como una que está a la par que la buena. En ella hay menos ser que en ésta. Esto es importante, porque permite entender que en lo que tenga de ser es buena y, según esa bondad, tendrá como primer principio a Dios.

4. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA NOCIÓN DE FIN Y PRINCIPIO

Mostrar cuál es el fin de la vida humana requiere explicar dos cosas. Una más abstracta, relativa al fin último de la acción humana, cualquiera que sea. Otra, relacionada con el fin que realmente mueve al hombre a obrar, que abordaremos en el siguiente punto.

⁴¹ Esta expresión se la debo a Adela CORTINA. Ella afirma que la falta moral no es simplemente una in-moralidad, sino que es sobre todo señal de des-moralización. Como me parece muy gráfica, la tomo prestada.

1. Fin se llama al motor de la acción, en el sentido de que atrae alguna cosa y, por eso, ésta opera para alcanzarlo. Ésta es la razón por la cual al fin se le llame también principio: el fin es lo que primero debe estar presente en el sujeto agente para que efectivamente realice su operación. Si no hay fin, no hay operación. En el caso de las acciones humanas y particularmente de la *praxis*, la presencia del fin es cognoscitivo-práctica, es decir, está primeramente presente en el intelecto práctico, el cual, precisamente por ser práctico, lo presenta a la voluntad, de manera que ella tiende a él. Por esto se dice también que, aunque el fin sea lo último en el orden de la ejecución —es aquello que en último término se obtiene—, es, no obstante, lo primero en el orden de la intención. Por esto último, el fin es principio del obrar, como se dijo. En la medida en que el fin es lo primero en el orden de la intención es, como principio, causa real de la *praxis*⁴².

2. Existe una multiplicidad de fines —unos próximos, otros más remotos— que explican una misma acción. Para que ello sea posible, sin embargo, deben estructurarse jerárquicamente y así reducirse a una unidad. Si no, sería imposible que la acción fuera razonable. El fin próximo que se persigue en una acción debiera tener, en circunstancias normales, la razón de ser querido no en sí mismo, sino en otro fin de mayor envergadura.

⁴² «Lo primero en el orden de la intención es lo primero que mueve al apetito; por eso si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil». *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 1, a. 4, c.

Así, por ejemplo, un pedazo de madera cortado de una determinada forma puede ser el fin inmediato de mi acción de cortar, pero el pedazo de madera con esa forma no explica completamente que yo esté cortando madera con un serrucho, pues el pedazo mismo está ordenado a hacer crecer la superficie de la cual dispongo en mi mesa de trabajo para colocar mis papeles y otras herramientas de uso común. Pero aun esto, probablemente, no explicaría mi acción de cortar. Habría que ver qué es lo que motiva que yo desee ampliar la superficie de mi escritorio y encontraremos que deseo comprar una impresora nueva, más eficiente, pero que, lamentablemente, quita más espacio que la anterior. Y quiero una impresora nueva que no implique reducir mi espacio disponible para que mi trabajo, en general, sea más eficiente. Y así, sucesivamente. Es cierto que cuando cortaba la madera probablemente no estaba pensando en la eficiencia general de mi trabajo, sin embargo, si ese fin no hubiese estado presente de algún modo, yo no estaría cortando la madera. La misma acción, entonces, es explicada por una serie de fines. Estos fines están ordenados desde el más próximo y particular al más remoto y universal, el que por eso suele explicar muchas otras acciones, además de la de cortar una madera. Lo interesante es que el fin más remoto y universal, por muy remoto y universal que sea, sigue siendo causa real de la acción. En cierto sentido, es más causa de la acción que el fin más próximo y particular, porque tiene un poder atractivo mayor que

éste. En realidad, en esa acción, el poder atractivo que tenga sobre mí el pedazo de madera cortado de una determinada forma está tomado completamente del fin más importante que es la eficiencia en el trabajo. El fin más próximo y particular participa del poder atractivo del fin más remoto y universal.

3. Como se ve, la acción humana está explicada por una cadena de fines ordenada jerárquicamente. Ahora hay que añadir que esa cadena de fines pareciera no poder ser infinita, pues si lo fuera, en realidad estaríamos ante un caso en el que no habría razón para obrar. Pero como de hecho hay una obra u operación, entonces hay que pensar que la cadena no es infinita. Esto significa que debe haber, necesariamente, un último fin —o principio primero— que sea la última razón de todas las acciones humanas⁴³. Como suele suceder con los fines más remotos, probablemente el fin último no esté presente de modo explícito en la conciencia e intención del agente moral, pero si no estuviera de ningún modo, no habría operación. Por lo tanto, debe estar presente de un modo no sólo potencial. Es una presencia habitual o virtual, que llamaremos *implícita*.

4. Un fin, también el último, puede ser considerado de un doble modo: como el bien buscado y como el bien en cuanto poseído. Así, un coche puede ser deseado en una acción para ir de la casa

⁴³ «Respondo diciendo que es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea». *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 1, a. 6, c.

al trabajo. El coche es el bien buscado en esa acción y su uso para ir al trabajo el bien en cuanto poseído. El primero es el *finis cuius* y el segundo, el *finis quo*. Dios —como se intentará mostrar— sería el fin último considerado como *finis cuius* y la felicidad, que es la posesión de Dios, como *finis quo*⁴⁴.

5. EL FIN DE LA VIDA MORAL

Hay otro supuesto que aquí no se discutirá. Es el de que todo hombre desea natural y necesariamente ser feliz. Esto es congruente con el texto de *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 109, a. 3, pues si cada ser ama aquello para lo que es naturalmente apto, y la propia perfección es algo respecto de lo que existe aptitud, entonces, si la perfección humana se llama felicidad, el hombre ama ser feliz.

Sin embargo, tal como advierte ARISTÓTELES⁴⁵, el mayor problema se presenta porque, aunque casi todos estén de acuerdo con el hecho de que la

⁴⁴ «...Fin se dice de un doble modo. Uno, referido a la misma cosa que deseamos alcanzar, como el dinero es fin para el avaro. Otro, referido a la misma consecución o posesión, sea uso o goce de la cosa deseada, tal como si se dijera que la posesión del dinero es el fin del avaro y gozar una cosa placentera el fin del intemperante. Según el primer modo, el fin último del hombre es un bien increado, a saber, Dios, el único que con su infinita bondad puede completar perfectamente la voluntad del hombre. Según el segundo modo, el fin último del hombre es algo creado, existente en él, y no es otra cosa que la consecución o goce del fin último. Ahora bien, el fin último se llama felicidad (beatitudo)». *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 3, a. 1, c.

⁴⁵ *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a15-20.

felicidad es el fin de la vida humana, sin embargo, respecto de qué sea ella no hay acuerdo. Desde el punto de vista del desarrollo de las vidas concretas, el problema de la felicidad es grave desde el momento en que por experiencia se puede constatar la existencia de la infelicidad. Son muchas las personas que afirman ser infelices. Y probablemente todas tengan alguna experiencia, al menos parcial, de infelicidad. Esto significa que no da lo mismo qué tipo de vida se elija. Y si el tipo de vida depende del fin último, entonces no daría lo mismo el modo cómo el hombre se disponga respecto de él, o, si se quiere, no daría igual qué fin último de hecho persiga. En realidad, este problema, que a veces llega a ser hasta agobiante en la vida diaria, es el que está en la raíz de la moral humana. Precisamente porque pareciera no dar lo mismo qué fin mueva la acción o cómo se intente alcanzar, es que hay acciones buenas y malas y, entonces, el hombre convive a diario con las dos categorías fundamentales de la racionalidad práctica —bien y mal— sin poder escapar de ellas.

Por estos motivos repasaremos aquí, rápidamente, los argumentos que permiten a SANTO TOMÁS afirmar que la felicidad consiste en la contemplación de Dios. Son argumentos, al menos algunos de ellos, muy aristotélicos.

SANTO TOMÁS pone ciertas condiciones que debe reunir el bien en el que se halle la felicidad⁴⁶.

⁴⁶ *Vid. S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, qq. 1 a 5.

1. No se podría tratar de un bien radical y exclusivamente externo. El bien que hace feliz o perfecto tendría que darse *en* el hombre feliz o perfecto⁴⁷, pues la perfección de un ente no puede ser sino intrínseca.

2. El bien en cuestión, además, debería constituir esencialmente la felicidad. Se trata de encontrar aquel bien que, poseído, por eso mismo el hombre es feliz.

3. El bien de que se trate debería ser apetecible por sí mismo. No podría tener, bajo ningún respecto, el carácter de algo que conduce al fin o, como suele decirse, de medio⁴⁸. Si eso ocurriera, obviamente, no podría tratarse del bien último, porque estaría ordenado a un bien ulterior y superior.

4. Tendría que ser un bien absolutamente perfecto, es decir, sin ningún tipo de limitación en su bondad. Debería ser suficiente por sí mismo, sin agregación de nada, para saciar el apetito humano, que, por ser racional, es, en cierto sentido, infinito. Sólo un bien infinito y, por consiguiente, supremo, puede hacer reposar a la voluntad. Solamente el hombre que alcanza el bien infinito, en estricto rigor, ya no quiere nada más, pues lo tiene todo⁴⁹. Este bien no podría pertenecer, entonces, al orden de las cosas materiales. Éstas son limitadas, corruptibles y, en cuanto materiales,

⁴⁷ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 2, a. 4, c.; q. 3, a. 2, c.

⁴⁸ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 2, a. 1, c.

⁴⁹ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 2, a. 7, c.; q. 3, a. 8, c.

además, comunicables. Sólo un bien inmaterial —o espiritual o intelectual— es esencialmente comunicable, y, en consecuencia, puede ser participado por la razón humana.

5. Tendría que tratarse de un bien que excluya todo mal. No podría ser un bien que pueda encontrarse en hombres buenos y malos ni, menos, él mismo ser causa de algún mal en el hombre⁵⁰.

Con estas condiciones, es claro que la felicidad no podría estar ni en la riqueza, ni en los honores, ni en la gloria o fama, ni en el poder; tampoco en la belleza o salud corporal; menos en el placer, especialmente si se trata del sensible, pero ni siquiera del espiritual, aun cuando un placer de esta índole sea una propiedad de la felicidad. El bien ni siquiera puede ser el hombre mismo o su alma: «el hombre tiene un fin distinto de él mismo, pues él no es el bien supremo»⁵¹, dice SANTO TOMÁS. Por supuesto, el fin último *quo*, será algo del alma. Será la operación en la que el alma alcance el bien supremo. Pero lo importante aquí es que esa operación quedaría definida por el bien poseído, que no puede ser sino infinito.

Es interesante destacar que la idea de que el hombre tiene en su horizonte una realidad infinita, ha estado presente en la mayor parte de los filósofos a lo largo de la historia. Incluso en algunos connotados ateos. Por supuesto ya estaba

⁵⁰ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 2, a. 4, c.

⁵¹ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 2, a. 5, S. c.

de algún modo en PLATÓN y ARISTÓTELES. En el primero, cuando ponía la idea de Bien como la más perfecta del mundo ideal —aquella que es ilimitadamente buena—, que, en boca de PLATÓN, es como decir del mundo real⁵². Idea de bien, por lo demás, que se identifica con Dios. En ARISTÓTELES, es conocida su afirmación de que el alma puede ser todas las cosas⁵³. En la filosofía cristiana descuella SAN AGUSTÍN⁵⁴, pero, evidentemente, esta idea es propia de toda ella. En el mundo moderno LEIBNIZ⁵⁵ y KANT⁵⁶, para nombrar sólo a los más importantes, también la recogen. En el mundo contemporáneo NIETZSCHE la tiene presente en su concepto de voluntad de poder⁵⁷. SARTRE también la asume en su idea de libertad, que le lleva a negar como propia del hombre una existencia limitada por la esencia⁵⁸. Como en él, además, se añade la negación de un ser infinito que pueda dar sentido a esa libertad, esta última

⁵² Vid. *Rep.* VI, 509b; VII, 517bc; 532abc.

⁵³ Vid. *De Anima* III, 8, 431b20. He usado la versión de Gredos, Madrid, 2000, p. 153.

⁵⁴ Vid. *Confesiones* I, 1.

⁵⁵ Vid. *Discurso de metafísica*, 6 y 36; *Monadología*, 60 y 62. He usado las versiones editadas en un mismo volumen de Folio, Barcelona, 1999.

⁵⁶ Vid. *Crítica de la Razón Práctica*, L. II, c. II, 5, Buenos Aires, Losada, 1993, pp. 132 y ss.

⁵⁷ Vid. *El nihilismo*, 14[174], Barcelona, Península, 1998, pp. 146-148 (se trata de una edición de *Voluntad de Poder*, pero corrigiendo los errores de la edición dirigida por la hermana de NIETZSCHE). El párrafo citado corresponde a *Voluntad de poder*, núm. 1066; más allá del bien y del mal, Sección. I, n. 9, Villatuerta, Folio, 1999, pp. 28 y 29.

⁵⁸ Vid. *El existencialismo es un humanismo*. Esta obra está atravesada íntegramente por esta idea.

conduce a una vida humana que se resolverá, muy coherentemente, en la angustia de una responsabilidad sobrehumana: la de crear la moral.

El hombre no podría, según se dijo, obtener su felicidad en la posesión o uso de bienes particulares. Éstos definitivamente no lo saciarían, cosa, por lo demás, que pareciera enseñar con bastante claridad la misma experiencia. La vida del hombre, enfrentada con los bienes particulares, transcurre pasando de un deseo a otro, de una acción a otra, de manera de ir completando paulatinamente el propio ser, pero sin alcanzar nunca un reposo completo.

Esta relación del hombre con los bienes particulares es importante para el tema en cuestión, pues son estos bienes los que *de hecho* se presentan de modo directo a la voluntad humana. No es el bien infinito el que aparece inmediatamente en el horizonte de la vida humana. Y esto pareciera tener consecuencias, pues aparentemente ésta sería la razón —por el hecho de tener directamente enfrente no el supremo bien, sino bienes particulares— por la que la felicidad humana podría llegar a frustrarse. El bien infinito, al mantenerse «velado», es decir, sin que pueda haber conocimiento directo de él en el estado presente de vida, no se impone a la inteligencia y voluntad humanas de manera que ellas realicen sus actos con perfecto orden respecto de él. En el terreno de la voluntad esto significa que puede haber elecciones que impliquen un amor desordenado por los bienes particulares. Es decir, el hombre podría *de hecho*

poner, al menos *prácticamente* y en el orden de su libertad electiva —no en el de la natural—, como fin último un bien que no estaría en condiciones de saciarlo y, consecuentemente, de dejarlo en reposo. Pero el problema es que tal cosa no sería gratuita, sino que terminaría con una voluntad frustrada o, lo que es lo mismo, en la infelicidad, precisamente porque el bien particular en el que puso sus afanes no es realmente el fin último que ama naturalmente y que sí puede saciarla.

Para terminar este apartado me parece importante hacer notar que el reemplazo práctico de Dios como fin por otra cosa no se da de una manera plena y total, porque la voluntad sigue amando un bien infinito y, por eso mismo, se frustra cuando busca esa infinitud en un bien que no la tiene. Si no fuera así, me parece que la infelicidad no sería posible.

6. DIOS COMO FIN ÚLTIMO

Decía al comienzo que una idea que manejaré como supuesto es la existencia de Dios. Los otros supuestos son los atributos divinos entre los cuales se cuenta su infinita perfección. Hay muy buenas razones para sostener dicha existencia y tales atributos, pero no es del caso exponerlas aquí.

Si Dios realmente existe y posee esos atributos, entonces el bien infinito que el hombre desea naturalmente no podría ser sino Dios. Dios sería

el fin último del hombre en un sentido objetivo⁵⁹. En un sentido subjetivo, el fin sería la felicidad perfecta o bienaventuranza, entendida como el goce de la visión de Dios. Dios o su goce, entonces, sería lo que mueve toda la actividad del hombre. Las palabras ya referidas de SAN AGUSTÍN, cuando afirmaba que el hombre no puede reposar mientras no descansa en Dios, son una manifestación de esta idea. El hombre estaría hecho para Dios. Sólo Dios le convendría como perfección. Cualquier otro bien que el hombre ponga en el lugar de Dios como fin último, aun él mismo —que ha sido, quizá, la gran tentación de la modernidad antropocéntrica—, sería radicalmente insuficiente para actualizar plenamente su entendimiento y, por consiguiente, para saciar su apetito.

Lo propio de toda criatura intelectual, y, por eso también, del hombre en cuanto tiene intelecto, es ser cognoscitiva o, lo que es lo mismo, ser intencionalmente todo. Evidentemente, ser todas las cosas, dicho así en plural, en el hombre se da de modo potencial. Paulatinamente, debería ir actualizando su inteligencia, primero, con el conocimiento de las esencias de los entes corpóreos, que son las proporcionadas a ella, la más limitada de

⁵⁹ «...la bienaventuranza es el bien perfecto que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. Ahora bien, esto no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por lo tanto, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre». *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 2, a. 8. c.

todas las inteligencias, para luego pasar al de realidades más elevadas. Los entes finitos, sean los que sean, no tienen ni pueden tener la razón de su ser en sí mismos, por eso referirán la inteligencia, en último término, al ser infinito que es su causa, es decir, a Dios. Por eso, la perfección del hombre, que está inscrita desde un comienzo en su naturaleza, no puede estar sino en el conocimiento de la esencia de Dios. Mientras no se alcance tal conocimiento, no habrá reposo. Mientras no se haya producido la unión cognoscitiva con Dios, más allá de que en el presente estado de vida se conozca muy poco más que su sola existencia, Él seguirá siendo el bien que mueve al apetito⁶⁰.

⁶⁰ «... la última y perfecta felicidad no puede estar sino en la visión de la esencia divina. Para cuya evidencia debemos considerar dos cosas. Primero, que el hombre no es perfectamente feliz, mientras le quede algo por desear y buscar. Segundo, que la perfección de cada potencia se establece según la razón de su objeto. La esencia del objeto es lo que es, es decir, la esencia de la cosa (...). De donde tanto avanza la perfección del intelecto cuanto conoce la esencia de alguna cosa. Por lo tanto, si algún intelecto conociera la esencia de algún efecto, por la que no pueda ser conocida la esencia de la causa, a saber, que se conozca acerca de la causa *qué es*; no se afirma que el intelecto alcance la causa *simpliciter*, aunque por el efecto pueda conocer acerca de la causa si *acaso sea*. Y por esto, cuando conoce un efecto, y sabe que tiene una causa, permanece naturalmente en el hombre el deseo de conocer acerca de la causa *qué es*. (...) Por lo tanto, si el intelecto humano conoce la esencia de algún objeto creado, y no conoce más acerca de Dios sino que existe, su perfección todavía no alcanza *simpliciter* a la causa primera, sino que permanece en él el deseo natural de preguntar por la causa. Por esto, no es aún perfectamente feliz. Por lo tanto, para la perfecta felicidad se requiere que el intelecto alcance la misma esencia de la causa primera. Y así tendrá su perfección por la unión a Dios como objeto, en el que exclusivamente consiste la felicidad del hombre». *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 3, a. 8, c.

Afirmar de Dios que es el motor, como causa final última, de toda la actividad humana no significa, por supuesto, desconocer la atracción que ejercen sobre la voluntad todos los bienes particulares. Sin embargo, éstos, como causas segundas que son del movimiento del apetito voluntario, moverán en razón de que la causa primera también lo hace. Y siempre es más causa de un efecto la causa más universal. Por eso, que el hombre apetezca directamente bienes particulares no disminuye en nada el hecho de que Dios sea lo primeramente apetecido. En otras palabras, un bien particular es bien por ser participación de la infinita bondad divina. Esto significa que un bien particular tiene fuerza atractiva, porque participa en algo de la fuerza atractiva del primer bien. Y si es así, entonces cada vez que se elija algo, se estará deseando primeramente a Dios.

7. DIOS: PRIMER PRINCIPIO DE LA MORAL

Si Dios es entonces el fin último de la vida humana, y por ello es lo primeramente deseado cada vez que se desea algo, entonces se podría afirmar sin mayores problemas que Dios es el primer principio de la vida moral.

Podría objetarse, sin embargo, que lo que hace las veces de primer principio en esta vida no es Dios, sino la felicidad. Todos los hombres desearían ser felices y para eso harían todo lo que hacen,

pero no entonces porque sea Dios el que los mueve. Hay un texto del mismo SANTO TOMÁS que pareciera confirmar esta tesis:

«La voluntad no se mueve por necesidad a nada que no aparezca con una conexión necesaria con la felicidad, que es naturalmente querida. Es evidente que los bienes particulares de esta índole no tienen conexión necesaria con la felicidad, porque sin cualquiera de ellos el hombre puede igualmente ser feliz. Por lo tanto, cualquiera que sea la magnitud de estos bienes que se propongan al hombre, la voluntad no tiende hacia ellos por necesidad. Ahora, el bien perfecto que es Dios, tiene una conexión necesaria con la felicidad del hombre, porque sin Él el hombre no puede ser feliz. Sin embargo, la necesidad de esta conexión no aparece manifiesta al hombre en esta vida, porque no ve a Dios por esencia; y por esto, también, la voluntad del hombre en esta vida no adhiere a Dios por necesidad; pero la voluntad de los que ven a Dios por esencia, que manifiestamente conocen que es la misma, la esencia de la bondad y de la felicidad del hombre, no puede no querer a Dios, tal como ahora nuestra voluntad no puede no querer la felicidad»⁶¹.

Me parece que este texto, interpretándolo a la luz del texto de la *Summa Theologiae* que se comenta debiera ser entendido en el sentido de que, como Dios no es conocido por esencia en

⁶¹ De Malo, q. 3, a. 3, c. He usado la versión de www.corpusthomicum.org.

esta vida, cabría la posibilidad de que el hombre busque electivamente la felicidad allí donde no está. Pero ese error, culpable o no, se haría manifiesto, al menos negativamente, precisamente porque el hombre no alcanzaría la felicidad en esos bienes que no son Dios. En otras palabras, la «medida» de la felicidad humana sería Dios mismo y estaría inscrita indeleblemente en el corazón del hombre. Que Dios no sea conocido por esencia, no significaría, entonces, que no sea conocido naturalmente. Y siendo conocido naturalmente, también es amado naturalmente. Creo que el texto del *De Malo* no debiera interpretarse en el sentido de que Dios no esté presente, en esta vida, a la voluntad humana como naturaleza, sino que no lo está necesariamente a la voluntad como razón. Aunque aun a ésta, como se verá, me parece, Dios seguiría estando presente, en tanto el acto malo es malo no por todo lo que hay en él, sino sólo por algún aspecto. Aquello que hay de bueno en cualquier acción, aún la mala, tendría por causa el amor a Dios. Por esto, me parece, es que junto al texto del *De Malo* SANTO TOMÁS tiene otros en los que afirma que Dios como principio sí es conocido naturalmente. Por ejemplo, el siguiente:

«Respondo diciendo que, tal como es evidente por lo ya señalado, los primeros principios por las cuales la razón es dirigida en el obrar (in agendis) son per se nota; y en torno a éstos no hay error, (...). Ahora bien, estos principios del obrar naturalmente conocidos, pertenecen a la

sindéresis, así como aquel que afirma que Dios debe ser obedecido y otros similares»⁶².

Por supuesto, afirmar que Dios está presente a la voluntad como naturaleza no significa afirmar que Dios sea conocido por esencia. Como no lo es, es posible que en el terreno de los actos de conocimiento y de voluntad particulares haya deficiencias. Pero como Dios es conocido, aunque no sea conocido en esencia, es posible superar esas deficiencias y ordenar efectivamente la vida a Él y, así, a la verdadera felicidad.

Afirmar que Dios sea conocido no significa sostener tampoco, bajo ningún respecto, que esté presente a la conciencia de un modo claro y distinto —en realidad esto es imposible, pero no me detendré en ello ahora— en cada acto particular, ni menos que lo esté de un modo explícito.

Soy consciente de que al interior del tomismo existen hoy día interpretaciones de la doctrina del Aquinate en las que no se acepta pacíficamente la idea de Dios como primer principio. En su lugar, se presenta como fundamentación de la moral una

⁶² *Super. Sent.* 1. 2, d. 39, q. 3, a. 2, c. (He usado la versión de www.corpusthomicum.org). Hay varios textos en los que SANTO TOMÁS habla de la naturalidad con que conocemos a Dios. En *S. Th.*, 1.^a 2.^a, q. 100, a. 11, SANTO TOMÁS dice: "Pero los preceptos morales tienen eficacia por el mismo dictamen de la razón, aun si nunca fuesen instituidos en la ley. De éstos hay un triple grado. Algunos son muy ciertos (*certissima*), y no necesitan promulgación (*editio*) para llegar a ser manifiestos, así como los mandatos acerca del amor a Dios y al prójimo, y otros de esta índole, como ya fue dicho antes, los cuales son como fines de los preceptos [de la ley], por lo que acerca de ellos nadie puede errar en el juicio de la razón».

multiplicidad de bienes⁶³. Sin embargo, para que algo que debe ser entendido en la línea de la causalidad final quede bien fundado, me parece que hay que conducirlo a una unidad, y no a cualquiera, sino a una perfecta. Me parece, por lo demás, que en SANTO TOMÁS es bastante clara la fundación de la moral en Dios y no en múltiples bienes. El famoso texto de *S. Th.* 1.^a 2.^{ae}, q. 94, 2, también confirmaría esta idea. Pero no es del caso desarrollar aquí una explicación mayor de él⁶⁴.

El punto de partida que, me parece, hay que tomar, porque es de experiencia, es el de que todo bien es objeto de la voluntad. Es decir, no habría nada que, siéndolo, no sea apetecible. Todo ente

⁶³ Estoy pensando, por ejemplo, en la fundamentación de la moral que realizan GRISEZ, FINNIS y BOYLE. Ellos intentan fundar la moral en una multiplicidad de bienes, que llaman bienes básicos, y no en un bien —el Bien—. *Vid.*, por ejemplo G. GRISEZ, *The way of the Lord Jesus*, Volume One, Christian Moral Principles, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983, o un resumen de esa obra que es el libro del mismo GRISEZ más R. SHAW, *Fulfillment in Christ. A Summary of Christian Moral Principles*, Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1991. También se puede ver J. FINNIS, *Ley natural y Derechos naturales*, C. ORREGO (trad.), Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000. Toda la obra es un intento de explicar la moral a partir de una multiplicidad de bienes básicos.

⁶⁴ Me parece que ese texto debe ser entendido de manera que las inclinaciones más comunes están asumidas y perfeccionadas en las menos comunes. Así, por ejemplo, la inclinación a mantener la propia vida es no sólo animal, sino también racional y se ordena a la actividad más perfecta de esa vida racional, que es el conocimiento, y más específicamente, el conocimiento de Dios, que es la última de las inclinaciones que SANTO TOMÁS señala en este famoso texto. Para este tema remito a mi artículo «La unidad de la ley natural y la distinción de preceptos en Tomás de Aquino», en *Anuario Filosófico* XLI/1 (2008), pp. 99-120.

conviene a la voluntad o, lo que es lo mismo, es de la naturaleza de la voluntad convenir con todo ente⁶⁵. Esto se formula muchas veces diciendo que el objeto de la voluntad es el bien universal o el bien en común. No se podría tratar, sin embargo, —y esto me parece de capital importancia— del bien universal por abstracción. Lo abstracto en cuanto tal pareciera incapaz de atraer a la voluntad. Ella siempre se dirigiría a sus objetos según su ser «concreto». La voluntad humana, en este sentido querría siempre cosas. Pero como una cosa particular no tiene la razón de ser querida completamente en sí misma, entonces habría que referirla necesariamente a otro bien. Y, según lo que ya se dijo, como no puede haber una cadena infinita de bienes, es necesario que haya un bien real al cual todos los demás se ordenen.

Podría alegarse que, según la argumentación desarrollada, Dios podría ser el principio primero del apetito de «bienes ontológicos», pero no del de bienes morales. Sin embargo, me parece que esta tajante división del mundo entre bienes ontológicos y bienes morales no es adecuada. Lo que ocurre es que, como se dijo, el hombre siempre quiere cosas, pero las quiere según el modo propio de su apetito: las quiere libremente. Y por eso se dice que el apetito de bienes, en el hombre, toma forma moral. Cuando al hombre le apetece cualquier cosa —un plato de comida, un libro, la salud de alguien, la paz del mundo, o lo que sea—, le

⁶⁵ *De Veritate*, I, 1.

apetece moralmente, porque su voluntad es libre. Que le apetezca moralmente quiere decir que la desea según su ser físico, pero no sólo según él, sino también en cuanto ese bien forma parte del mundo de las cosas humanas según un *orden de la razón*. Es decir, las apetece según le son convenientes o no para su propia perfección, en cuanto ésta es humana. Cada vez que el hombre considera un bien, lo consideraría según conviene o no a su propia naturaleza. De allí que ese apetito tenga carácter moral. Que el bien en juego sea moral, entonces, no permite pensar en un bien humano independiente y separado del mundo físico u «ontológico». Como se dijo, cuando la voluntad quiere, quiere, en un sentido amplio, cosas. La voluntad no tiene su propia operación por objeto, salvo por una cierta reflexión. Un buen profesor quiere enseñar bien a sus alumnos por el bien de sus alumnos; en estricto rigor él no desea ser buen profesor, sino que lo es porque su acción tiene por objeto el bien de los alumnos.

Por esto, entonces, Dios sería el primer principio del apetito de bienes ontológicos, sí, pero que en el hombre tienen forma moral. Por lo tanto, no habría dificultad en afirmar que Dios es, también, el primer principio de la actividad moral. Si esto es así, Dios asimismo operará como el criterio último para medir el apetito de los bienes particulares según el orden de la razón en el que consiste el bien moral. Así, cada vez que le apetezca un bien finito, habría un juicio que lo mediría, explícita o implícitamente, según si

es adecuado o no en vistas de alcanzar el fin último.

Apetecer el bien moral, entonces, implicaría entender la acción voluntaria en referencia al bien humano total, lo cual sería posible en la medida en que, como se decía, de alguna manera esté presente el fin último según el cual se ordenan y jerarquizan todos los bienes queridos y queribles en las acciones particulares. Si no hubiese un bien según el cual fuese posible ordenar el apetito de todos los demás, entonces, probablemente, no habría la posibilidad de ordenar razonablemente la vida.

8. CONCLUSIÓN

Dios, entonces, en el pensamiento cristiano es el fin último de la vida humana y, por ello, primer principio de la actividad moral. Dada la índole arquitectónica del primer principio, toda la vida moral queda ordenada por él, donde el término *toda* tiene sentido colectivo y distributivo, es decir, toda la vida en su conjunto y cada acción en particular tienen sentido por su ordenación a Dios. Este carácter total del fin es el que conduce a la inseparabilidad de los ámbitos de actividad personal y político y que, por eso, terminará en el problema que ahora nos ocupa, a saber, el de la incompatibilidad de los órdenes políticos cristiano y moderno.

Más adelante, en el capítulo tercero, abordaré más directamente el problema de la relación entre Iglesia y sociedad política. Pero conviene tener presente desde ya que en el pensamiento católico la afirmación de Dios como fin último va acompañada de otra que complica más las cosas: Dios es un fin que para ser alcanzado se requiere el concurso de la gracia. Es lo que declara el Concilio Vaticano I cuando señala que «si alguno dijere que el hombre no puede ser levantado por la acción de Dios a un conocimiento y perfección que supere los naturales, sino que puede y debe llegar finalmente por sí mismo, en constante progreso, a la posesión de toda verdad y de todo bien, sea anatema»⁶⁶. Esta idea también la había sostenido TOMÁS DE AQUINO cuando después de preguntarse si el hombre puede alcanzar su felicidad por medios exclusivamente naturales dice que «todo conocimiento que tiene la medida de la substancia creada, falla en la visión de la esencia divina, que excede infinitamente toda substancia creada. Por lo cual ni el hombre ni ninguna otra creatura puede conseguir la felicidad última por medios naturales»⁶⁷. Lo afirma también un teólogo contemporáneo: «Entre la naturaleza existente y lo sobrenatural a lo que Dios la destina, es tan grande la distancia y tan radical la heterogeneidad como las que existen entre el no-ser y el ser: porque el

⁶⁶ Constitución dogmática *Dei Filius*, Cánones 2, Sobre la revelación, c. 3. He consultado la versión que aparece en <http://es.catholic.net/op/articulos/19358/constitucin-dogmtica-filius-dei.html>.

⁶⁷ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 5, a. 5, c.

paso de la una al otro no es sólo un paso a “más ser”, sino que es el paso a otro tipo de ser. Es franquear por la gracia un límite infranqueable. Para ello no es necesario solamente un suplemento de fuerza, que sería dado por la gracia actual, sino que es necesario un nuevo principio, el principio de la vida divina que llamamos la gracia santificante»⁶⁸. Siendo así, desde el punto de vista católico no queda más que el poder político y el espiritual estén de alguna manera co-ordinados, es decir, participando de un mismo orden, pues es la única manera de atender a las cosas necesarias para que el hombre alcance su fin. Pero claro, esto suena extraño y lejano —histórico en el mejor de los casos— a los oídos modernos. Veremos en su momento, cómo se resolvería en línea de principio este problema y qué ocurre en las sociedades actuales en las que, evidentemente, no se dan las condiciones para su aplicación.

⁶⁸ H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier, 1965. Citado por J. MEDINA, «El bien común sobrenatural», en *El bien común*, Santiago de Chile, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, 1975, pp. 189-206, esp. p. 191.

CAPÍTULO II

EL FIN DE LA VIDA POLÍTICA. EL BIEN COMÚN

I. INTRODUCCIÓN. LA NOCIÓN DE BIEN COMÚN

En el capítulo anterior se mostró en qué sentido Dios es fin último y, por eso, principio último de la moralidad humana. En el presente capítulo se intentará mostrar tres cosas: que el bien humano es común; que el bien común es complejo e incluyente, por tanto, de una multiplicidad de bienes, todos ellos necesarios para la perfección humana, aunque de diferente manera; y que es formalmente político. Hay una cuarta, que tiene que ver con el problema, dentro del pensamiento católico, de la doble dimensión del bien común, la natural y la sobrenatural. Esta última se verá en un pequeño capítulo aparte.

Antes de desarrollar cada uno de estos puntos conviene aclarar algo la noción de bien común. El

bien es común, aunque suene a perogrullada, porque es comunicable, es decir, porque muchos pueden participar del beneficio que trae¹. Sin embargo, no todos los bienes son igualmente comunicables. Existen bienes que sólo pueden ser comunes en un sentido muy pobre. Son aquéllos en los que los participantes toman una parte suya distinta de la que toman los demás, porque la única manera de que el bien beneficie a muchos es que sea dividido. Todos los bienes materiales son comunes de esta manera, aunque aun entre éstos pareciera que unos se prestan para mayor comunidad que otros: el consumo de un alimento supone la exclusión de otros del beneficio, al menos en lo que atañe a la parte consumida. Un espacio, como la casa familiar, pareciera prestarse mejor para ser común, aunque sigue siendo cierto que el lugar exacto ocupado por uno de sus miembros excluye la posibilidad de que otros estén allí. Hay otros bienes, en cambio, cuya posesión no es excluyente con la de otros. Por ejemplo, el idioma que muchos hablan, o la ciencia de una comunidad de científicos. La posesión de este bien no limita en nada la posibilidad de que otros gocen *el mis-*

¹ Rubén CALDERÓN sostiene que «la razón de común no obra como una diferencia específica dentro del género del bien, ni como un accidente añadido a ciertos modos de ser. Es una propiedad del bien y lo acompaña en toda su extensión. Cuanta mayor perfección entitativa tiene un ser, más bueno es y cuanto más bueno, más común, porque su bondad se extiende a un mayor número de entes». R. CALDERÓN, *Sobre las causas del orden político*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1976, p. 93. Sin embargo, aun cuando, me parece, esto puede decirse del bien en cuanto tal, no puede sostenerse de los bienes en cuanto materiales, pues esta condición precisamente contrae al bien en su comunicabilidad.

mo bien íntegramente. Los bienes inmateriales son los que ofrecen esta posibilidad.

Por lo tanto, un bien puede llamarse común atendiendo, primero, a su misma naturaleza. Si se trata de un bien inmaterial será común en sentido propio. Si se trata, por el contrario, de un bien material, podrá ser común sólo en un sentido impropio y derivado.

Entre los bienes impropriamente comunes, uno puede ser llamado común si se dan copulativamente dos condiciones: primero, que quienes lo persiguen sean muchos; y, segundo, que éstos muchos creen algún orden social mutuo para alcanzar ese bien. Si son muchos los que persiguen un mismo bien, pero sin orden mutuo, puede tratarse simplemente de una competencia en la que, al final, sólo el ganador obtendrá el beneficio.

En el caso de los bienes propiamente comunes basta la naturaleza del bien para que sea común, a diferencia de los bienes comunes en sentido impropio, que sólo pueden llegar a ser comunes porque hay una multitud que se ordena en sociedad para beneficiarse de ellos.

Los bienes propiamente comunes pueden ser divididos a su vez, en dos: están aquellos que, siendo comunes, tienen existencia propia. Es el caso de Dios, que, aunque es el ser máximamente comunicable, existe independientemente de que sus creaturas lo tengan como fin de su actividad. Hay otros bienes comunes cuya existencia tiene

un ser accidental por tratarse de acciones humanas. Es el caso de una ciencia o del lenguaje de un pueblo. Ambos son plenamente comunicables, pero no tienen más existencia que la de los mismos hombres que conocen o hablan. En el caso de estos segundos, es natural que ocurra que el bien común sea más perfecto en la medida en que sean más individuos los que realicen bien la actividad que le da consistencia. En otras palabras, la lengua que habla un pueblo es indudablemente un bien suyo, pero será más perfectamente bien, en la medida en que sean más los que la hablan mejor.

2. EL BIEN HUMANO COMO BIEN COMÚN

Sostener la existencia de un bien común que fundamenta la existencia de una sociedad tiene tres problemas. Uno, que los individuos tienden a sus propios bienes que, en un primer momento, al menos, podrían no aparecer como comunes. Dos, que, de haber un bien común a todos los hombres, no se sigue necesariamente que sea uno; de hecho, es obvio que los bienes en juego en la vida humana individual y social son muchos; ¿por qué entonces hablar de *el* bien común? Y tres, que la afirmación de la existencia de un bien común para todos los hombres produciría dos cosas: la exclusión de la diversidad propia de una comunidad humana primero, y segundo, la obligación de

actuar moral y jurídicamente en orden a obtener ese bien y, por consiguiente, la incompatibilidad con un orden político multicultural.

La primera dificultad se resuelve a partir de lo ya señalado en relación con los tipos de bien común. Los bienes impropriamente comunes podrían ser buscados de una manera puramente individual, aunque será de una forma mucho más ineficiente que si se hace en común. Los bienes propiamente comunes consistentes en una actividad humana, como el conocimiento o el lenguaje, son imposibles de lograr individualmente. Exigen la asociación humana. Sólo dentro de ella ese bien es alcanzable para la comunidad como tal y, *por eso*, para el individuo. Es importante notar, además, que estos bienes serán reales en la medida en que se administren como bienes comunes. Cada persona ha de buscar el conocimiento o hablar su lengua considerando que, junto con ser un bien suyo, es al mismo tiempo de otros. Un idioma no puede ser tratado como bien puramente personal, pues en ese momento pierde no sólo su condición de común, sino también de bien. Respecto del bien común que tiene subsistencia propia, como es el caso de Dios, podría ser alcanzado, de hecho, por un solo hombre, pero en tanto es el bien de un ser racional que no puede desarrollar su racionalidad aisladamente, aun alcanzar el conocimiento de Dios requiere de la vida social humana. En este sentido es muy congruente que Dios haya dispuesto que la salvación requiera de la pertenencia a una sociedad como la Iglesia.

Por esto es que se afirma, entonces, que el bien humano es común.

La segunda dificultad se salva porque, aunque a primera vista parezca contradictorio, se puede afirmar al mismo tiempo la unidad del bien común y la multiplicidad de bienes humanos. Explicaremos cómo puede ocurrir esto en el punto inmediatamente siguiente de este capítulo. La tercera dificultad la dejaremos para el final del libro, cuando abordemos la forma moderna de tratar las sociedades multiculturales.

3. EL BIEN COMÚN COMPLEJO DE LA VIDA HUMANA

En el pensamiento político cristiano el bien humano es uno al mismo tiempo que múltiple² porque los muchos bienes quedan integrados en la unidad ordenándose en una relación de medios a fines que culmina en la realización de la actividad en la que se obtiene el fin último. BOECIO definió el bien común perfecto que es la felicidad como «*status omnium bonorum aggregatione perfectus*»³. Y SANTO TOMÁS, a partir de esa definición, indica que en el estado de felicidad perfecta, tal conjunto no implica sumar bienes parti-

² «El bien común consta de muchas cosas» dice SANTO TOMÁS en *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 96, a. 1, c.

³ *De Consolatione Philosophiae*, Libro III, Prosa 2, J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus* (PL), 63, 724, Patrologia Latina Database, Versión 5.0, 1995.

culares, pues en él se posee todo por la unión con la fuente de todo bien; pero que, en esta vida, en la que la felicidad es imperfecta, sí se requiere sumar los bienes particulares que sean precisos para lograr la operación perfecta que es la virtud.

Detengámonos en este asunto. El hombre tiene una existencia tanto espiritual como corporal. De allí que tenga como perfección última un bien que es espiritual, pero que, sin embargo, al ser también corporal se multiplica en partes diversas. Dada su composición esencial, el bien humano será un bien compuesto, espiritual y corporal a la vez. No se trata de dos bienes diversos, sino de uno, aunque compuesto. Tal cosa sucede, porque, tratándose, por un lado, del bien de un espíritu, se trata de un espíritu que no le compete existir sino *incorporado* y en consecuencia con todas las posibilidades y las limitaciones propias de la existencia espiritual-corpórea. Se trata, por otro lado, de un ente corporal que no queda encerrado en los límites de su corporeidad, sino que se extiende a los dominios del espíritu. Es decir, es un cuerpo organizado para ser ordenado a la consecución de bienes espirituales.

Siendo un bien uno, aunque compuesto, habrá necesariamente un orden entre las partes. Lo específico del hombre en cuanto tal es lo espiritual, de allí que su bien más propio sea de esa índole. Sin embargo, dada su existencia corporal ese bien espiritual no puede alcanzarse si no se poseen del modo debido los bienes del cuerpo.

Cuando SANTO TOMÁS se pregunta por qué el alma se une al cuerpo, recuerda el principio según el cual, en toda unión de partes, la inferior se une a la superior en razón de esta última y la superior a la inferior en razón de sí misma. En el caso de la unión de alma espiritual y cuerpo, dice, la razón está en la operación del alma⁴. El alma no se une al cuerpo en razón de su ser, pues puede subsistir sin él, sin embargo, no puede realizar su operación sin el cuerpo. De allí que se requiera la satisfacción de las necesidades corporales para alcanzar el bien del alma —su actualización— mediante su operación. Por lo tanto, el alma para realizar la actividad en la que consiste la perfección humana —la felicidad— requiere del cuidado y la atención del cuerpo. El bien humano, entonces, es compuesto, pero no se trata de una mera integración de partes, sino de una ordenación jerárquica donde una se ordena a la otra. De esa manera la composición no destruye la unidad propia de todo ente, sino que mediante ella tal unidad puede llegar a alcanzarse perfectamente.

Es necesario revisar rápidamente qué género de bienes componen el bien común humano y qué orden debe existir entre ellos para que la multiplicidad no destruya la unidad. Si la vida humana se define por los bienes espirituales, entonces en primerísimo lugar estará el más alto de todos que es Dios mismo. Tal como aparece

⁴ *S. Th.* 1.^a, q. 76, a. 5.

en el famoso texto de SANTO TOMÁS sobre las inclinaciones naturales, la coronación de toda la vitalidad humana está en el conocimiento de la verdad acerca de Dios⁵. En él están en juego los bienes sapienciales y en un segundo término la ciencia. En segundo lugar están los bienes morales. Dado que el bien humano es común, por un lado, y que cada individuo es insuficiente o ineficiente para alcanzarlo por sí solo, se requiere el orden justo de la sociedad, según el cual las partes se disponen adecuadamente para alcanzar el bien más alto. Éste es el objeto de la política. La justicia requiere a su vez del orden de los apetitos internos, para lo que existen las otras virtudes morales. De esta manera entran en el bien común las virtudes, y el orden humano interior y exterior que llevan aparejado. Ni la sabiduría ni las virtudes pueden obtenerse sin la satisfacción de las necesidades sensibles y corporales. De allí que los bienes que las satisfacen también entren, aunque de un modo subsidiario y útil, en el bien común, sea que se trate de bienes corporales internos, como la salud o la fortaleza física sea que se trate de externos, como los bienes económicos. Ni la vida ética es ordenada si se independiza de los bienes sapienciales, ni la vida sensible, con toda su cohorte de bienes materiales, lo es si no se ordena al logro de una vida buena ética (política) y sapiencial.

⁵ S. Th. 1.^a 2.^{ae}, q. 94, a. 2, c.

4. EL BIEN HUMANO COMO BIEN COMÚN POLÍTICO

De modo análogo a como al ser, en cuanto tal, no le compete ser individuo —según la individuación causada por la materia en cuanto sujeto de cantidad—, tampoco al bien en cuanto bien. Lo mismo ocurre con la multiplicidad dentro de la especie, que sigue a la individuación. Al Ser y al Bien sin más les compete la perfecta unidad trascendental. En este sentido, algo de razón tiene PLATÓN cuando destaca la imperfección del individuo sensible, uno numéricamente, pero, por ello mismo, lejano a la unidad del ser y del bien ideal. El ente que, siendo, no es simplemente el Ser subsistente tendrá siempre, por eso, una tendencia o amor natural por el Ser sin más. O, por lo Uno. Un ente cualquiera en la medida en que participa más o menos perfectamente del Ser y del Uno, tiene también una perfección mayor o menor: su bien es más o menos uno y más o menos múltiple⁶. Ahora bien, lo interesante es que la multiplicación individual dentro de una especie —así como la composición de partes—, aun cuando denota imperfección, es la vía que tienen esos entes para subsanar en la medida de su naturaleza tal imperfección. Es, si se quiere, la vía por la que esos entes —aparte de, entre todos, reflejar mejor la

⁶ DANTE ALIGHIERI en el c. XV del libro I de su *Monarquía* dice algo semejante, aunque las conclusiones que derivará de eso vayan en otra dirección. La edición de la *Monarquía* que he consultado es la de Editorial Tecnos, Madrid, 1992.

perfección del Creador— tienden a la perfecta unidad del ser que por su naturaleza les está negada. Mientras menor es la perfección entitativa, la unidad es menor y la tendencia a la unidad más débil. Eso significa que mientras más abajo nos situemos en la escala de los entes la composición será más feble y el remedio natural más débil. Lo mismo ocurrirá con la multiplicidad: la unión de los individuos dentro de una especie será más numérica o integral. Mientras mayor sea la perfección, la unidad del compuesto será mayor y los muchos individuos de la especie tendrán entre ellos también una unidad más perfecta, como la gregaria o la directamente social, por ejemplo. A partir de esa multiplicidad, y ya en el terreno operativo, esos entes intentarán subsanar con su actividad la imperfección de su naturaleza. Según la especie, un animal irracional, para realizar la operación por la que alcanza su perfección requerirá, uno más o menos, de la grey. ¿Qué ocurre con el hombre? Estamos, por supuesto, ante un ente corpóreo individual y múltiple. Señal inequívoca de que un individuo por sí solo no puede realizar toda la perfección propia de la especie (me refiero, por supuesto, a la perfección última y no a la de la especie en cuanto predicable). El hombre requerirá de la unión de los individuos en orden a cooperar en la realización de la actividad en la que consiste su perfección⁷. Ahora bien, mientras el

⁷ El padre LIRA señala esta idea comentando el texto *De Monarchia* de DANTE. Dice: «Por más que parezca extraño, lo que se llama de ordinario la Humanidad viene a constituir algo más y no algo menos

animal tiende a la unidad dentro de la especie muy débilmente y sólo por instinto, por su incapacidad de conocer y querer el bien de los otros como bien de otros, el hombre, en cambio, por tratarse de un ente que no está enclaustrado en su existencia corporal, conoce y es capaz de amar el bien del otro en cuanto otro. Por eso, como advierte ARISTÓTELES, lo bueno y lo malo se le presenta como justo e injusto⁸. De allí que la interacción que establezca con otros miembros de la especie estará marcada por el hecho de que el bien se le presenta no sólo como suyo, individualmente considerado, sino también formalmente como bien de otros: es decir como bien común. A ello se añadirá que ese bien, siendo espiritual, no es alcanzable sin la participación activa del otro. De allí que el bien no sea alcanzable por un individuo aislado, sino que lo sea en la exacta medida en que se persiga como inclusivo de otros en cuanto otros. Reconocida la comunidad del bien, seguirá naturalmente la organización social por la que se

que la suma de todos aquellos individuos que responden a la denominación específica de animal racional, puesto que, en resumidas cuentas, no viene a ser más que el grito de impotencia de una especie que aspira connaturalmente a condensarse en un solo individuo, y que, como se ve imposibilitada para lograrlo, no tiene más salida que resolverse en muchedumbre. Con este motivo tiene que seguir latiendo en la entraña de esa muchedumbre un deseo incontenible de unidad. Ya que no podrá jamás ser una en el orden entitativo a semejanza de las especies angélicas, tiende a serlo, por lo menos, en el plano moral, que, para nuestro caso, es el político». «Introducción a la Monarquía Dantesca», en O. LIRA, *La vida en torno*, Santiago de Chile, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, 2004, p. 61.

⁸ *Política*, I, 2, 1252b12.

podrá conseguir ese bien: será la organización familiar o política, pasando por todas aquellas otras en las que el hombre procura su bien.

Pero, ¿por qué el bien humano ha de ser político? ¿Qué significa que el bien común humano sea político? ¿Por qué no afirmar, si ya se ha aceptado que es social, que se juega en sociedades como la familia, o en otras de naturaleza gremial, o vecinal?

Para entender el alcance que tiene la concepción del bien humano como político hay que mirarlo, primeramente, en su condición de comunicable. El bien humano es un bien del que naturalmente pueden y deben participar muchos. Siendo así, no puede poseerse como bien privado, clausurado en la individualidad. Por el contrario, quien lo posee y quiere seguir poseyéndolo, debe él mismo preocuparse de comunicarlo. Dicho en términos éticos, es feliz quien procura la felicidad de otros. En otras palabras, la comunicabilidad del bien exige su efectiva comunicación. Esa comunicación del bien humano requiere, para que sea lo más amplia posible, de un entramado social que no deje nada del hombre fuera. Esa perfecta difusión no se logra en sociedades cuyo fin es un determinado y particularísimo bien. Un gremio tiene por objeto la buena realización de una determinada actividad humana, pero no de todas ellas. La familia es la institución que le entrega al hombre su formación fundamental, pero no todos los bienes a los que éste puede aspirar. La

sociedad que reúne, no a las personas individuales directamente, sino a todas esas sociedades en las que la persona participa para acceder a los bienes propios de su vida es la que se denomina comunidad política. Por eso, SANTO TOMÁS, siendo muy aristotélico, llama a la política con el término de *comunidad perfecta*. Será la política esa sociedad de sociedades en la que el hombre encontrará la posibilidad de difundir perfectamente el bien humano del cual participa⁹. Se llama, entonces, sociedad política a aquella que reúne todos los bienes humanos y los ordena de modo que perfeccionen efectivamente a cada individuo y sociedad menor. La sociedad política en este sentido, como el saber práctico que se refiere a ella, tiene carácter arquitectónico. Dice SANTO TOMÁS, comentando a ARISTÓTELES: «Si toda comunidad se ordena a un bien, es necesario que aquella comunidad que sea la principal, sea la que en mayor medida conecte al bien principal entre todos los bienes humanos. Pues es preciso

⁹ «En segundo lugar dice [ARISTÓTELES] que la ciudad es la comunidad perfecta. Lo que prueba a partir del hecho de que como toda comunicación humana se ordena a algo necesario para la vida, será más perfecta aquella comunidad que se ordene a que el hombre tenga suficientemente cada cosa que es necesaria para la vida. Ahora bien, tal comunidad es la ciudad (polis). Pues es de la definición de ciudad que en ella se hallen todas las cosas necesarias para la vida humana, como de hecho sucede. Y por esto se compone de muchos barrios, en uno de los cuales se ejerce el arte fabril, en otro el textil y así en los otros. Por esto es manifiesto que la ciudad es la comunidad perfecta. En tercer lugar muestra a qué está ordenada la ciudad. Primeramente está ordenada a vivir (...) Pero a partir de su ser brota que los hombres no sólo vivan, sino que vivan bien, en cuanto son ordenados por las leyes de la ciudad a las virtudes». TOMÁS DE AQUINO, *In I Politicorum*, lectio 1, 23.

que la proporción de aquellas cosas que son para el fin sea según la proporción de los fines (...) Toda comunidad es cierto todo: y en cada todo hay tal orden que aquel todo que incluye en sí a otro todo es más principal. Así como la pared es cierto todo, pero porque está incluido en el todo que es la casa, es evidente que la casa es el todo principal. Es manifiesto que la ciudad incluye todas las otras comunidades. Pues la casa y el barrio están comprendidos en la ciudad. De esta manera, la comunidad política es la principalísima. Por lo tanto, es la que conecta al bien principal entre todos los bienes humanos, pues tiende al bien común, que es mejor y más divino que el bien de uno, como se dice al comienzo de la *Ética a Nicómaco*»¹⁰.

Por esto es, entonces, que se afirma que el bien humano es un bien político. En definitiva, lo político está dado por el hecho de que las relaciones sociales existentes para conseguir diversos bienes particulares quedan integradas armónicamente en una sociedad superior, que de esa manera evita que el hombre se disperse, como por una fuerza centrífuga, en la consecución de una multiplicidad de bienes, como si el bien humano fuese simplemente sumar cosas.

De hecho, ha sido una tentación lo que podría llamarse el cosismo político. Se trataría de una reducción de la actividad política en la que se

¹⁰ *In I Politicorum*, lectio 1, n. 3.

busca solamente satisfacer ciertos aspectos particulares de la vida sin que haya un para qué definitivo.

El cosismo político sería producto de la incapacidad de ver la causa de unión de los diversos bienes que conforman el bien humano complejo. En otras palabras, se trata de una descomposición del bien humano en su multiplicidad, como resultado de la incapacidad de ver el bien total del hombre. Es una descomposición en la que los bienes humanos pierden el lugar que les corresponde en el servicio del fin total de la vida humana. Esos bienes se independizan unos de otros, de manera tal que comienzan a ser buscados sin atender a la radical unidad del bien humano a la luz de la cual aparece la verdadera utilidad que les es inherente. Esos bienes se buscarán simplemente porque en ellos se seguirá apreciando su condición de bienes, pero se hará sin ver en ellos la razón por la cual son reales bienes humanos.

La descomposición del bien común supone la pérdida de la perspectiva arquitectónica del bien común completo y, por ello, conduce a la confusión de lo importante con lo urgente. El político cosista suele tener puesta su atención en los bienes de mayor urgencia, útiles, pero que no tienen la dignidad suficiente como para hacer verdaderamente humana la sociedad que gobierna. Los bienes de mayor dignidad, si logran continuar captando el cuidado del político, no están integrados en una concepción unitaria del bien humano

y, por ello, se convierten en parcelas incomunicadas del resto.

Sin ninguna intención de ser exhaustivo, pueden verse como ejemplos de ese cosismo, la tendencia a desarrollar la ciencia en función del progreso tecnológico. El menosprecio o franco desprecio por las llamadas humanidades, con el consiguiente cierre de programas e instituciones que las cultivaban. La reducción de la educación a ser mera función del desarrollo económico o, en el caso de la superior, a ser una propedéutica profesional. La reducción de las universidades a centros de formación profesional. El reemplazo de la lectura por la imagen en movimiento. La banalización del arte si no directamente el culto de la fealdad. La reducción de la música a ritmo. La desaparición del silencio. La falta de niños. El foco y los esfuerzos puestos casi exclusivamente en el desarrollo económico y en el hacer «cosas».

Si se atiende a la rápida enumeración del párrafo anterior, se puede observar algo curioso: mientras más altos son los bienes, hay una tendencia mayor a la disminución de su peso social. Mientras menos dignos, no hay desaparición, sino que, por el contrario, una hipertrofia en su presencia social, de manera que en ellos quedan depositadas las esperanzas de felicidad.

Lo que ocurre, me parece, es que, precisamente porque se ha perdido el fundamento último de los bienes, ya no existe más el criterio según el

cual podían ser deseados de un modo armónico. Ahora serán apetecidos simplemente porque satisfacen un deseo urgente o próximo o más vistoso o placentero, sin que pareciera haber una razón que vaya al menos un poco más allá del sólo aplacamiento de tal deseo. Si se me permite un ejemplo pedestre, pero gráfico, hoy son tantos los que comen simplemente porque es una necesidad física o porque sienten hambre. No es que no esté bien comer por eso, pero ello también es válido para el hipopótamo. Las razones que le dan al acto de comer una formalidad humana, sin anular los motivos anteriores, van más allá. El hombre también come porque una buena cena, aparte de estar deliciosamente preparada y acompañada de buen vino, es una excelente ocasión para conversar. O porque, si no come, no estudia.

En la vida política actual ocurre que se siguen abordando los problemas de vivienda, de alimentación, de salud, de transporte, de tecnologías de la comunicación, de producción fabril y agropecuaria, de comercio, de relaciones internacionales, etc., sin que muchas veces haya más razones para hacerlo que un progreso económico que, mientras mayor es, más desazón y desasosiego produce. Se ha instalado como objetivo político un caleidoscopio de bienes sin unidad real y, por eso, si sacian un apetito particular, no logran aquietar al hombre como tal, pues éste, para ello, requiere de un bien que sea proporcionado al orden espiritual del cual participa y que haga las veces de principio ordenador y unificador de todos los demás bienes que

entran con él y subordinados a él en el bien común político.

En esta luz se comprende mejor la importancia política que tiene la unidad del fin último de la vida moral —y política— dentro del pensamiento católico. Cuando ese principio está presente se evita la descomposición del bien común y, con ello, las políticas erráticas que tal cosa trae aparejadas.

CAPÍTULO III

LAS DOS DIMENSIONES DEL BIEN COMÚN

1. INTRODUCCIÓN

Es indudable que lo que se ha señalado hasta aquí acerca de Dios como fin último y, en consecuencia, como fin también de la sociedad política trae aparejado más de algún problema. Más aún si se considera que a la cuestión puramente filosófica de la doble dimensión política y metapolítica del bien común se añade la teológica, propia del pensamiento cristiano, del doble carácter, natural y sobrenatural, del bien común, lo cual, a su vez, viene acompañado del problema de la relación entre sociedad política e Iglesia.

En este capítulo haré cuatro cosas. La primera será aclarar en qué consiste la doble dimensión del bien político para, a partir de allí, mostrar también lo específico de la vida intrapolítica. En la segunda parte (que por un asunto de orden la

he dividido, a su vez, en dos, la relativa al doble carácter del bien común, y la que aborda la relación Iglesia-sociedad política) intentaré mostrar el problema que presenta, dentro del pensamiento católico, el carácter sobrenatural que adquiere el bien común y que tiende a producir graves confusiones del orden natural o temporal con el sobrenatural, conduciendo a la sobrenaturalización del bien común político o, como tantas veces ha sido la gran tentación de tantos católicos, a la clericalización de la política. Estos dos males que han acompañado al pensamiento católico los abordaré en la cuarta parte de este capítulo. Entretanto, en la tercera parte, dibujaré someramente lo que en línea de principio debiera ser en una sociedad cristiana la relación entre el poder temporal del gobernante político con el poder espiritual de la Iglesia.

Es bastante obvio, a los ojos de quien conoce el devenir histórico de la filosofía y la práctica política, que el tema de la relación entre Iglesia y sociedad política está completamente fuera del horizonte de preocupaciones en el orden político moderno, a no ser que sea para ir eliminando paulatinamente los elementos residuales que de ella aún quedan en algunos lugares. Pero sí es así para el hombre moderno, no lo es para el católico, que sigue viendo el bien que propone la Iglesia como uno digno de ser alcanzado por todos los hombres. De allí que este apartado sea necesario en un libro que quiere exponer, al menos, algo de la visión católica de la política, por muy lejano

que pueda llegar a parecer a ojos de quien participa plenamente de los principios de la política moderna.

2. LAS DIMENSIONES META E INTRA POLÍTICAS DEL BIEN COMÚN

Ya se ha dicho que, para el cristianismo, Dios es el fin último y que, por consiguiente, comprende toda actividad humana, incluyendo la política. En otras palabras, Dios es el bien común de la sociedad política.

Sentado lo anterior, es conveniente realizar algunas distinciones y precisiones, porque de no hacerse, se corre el riesgo de que termine confundándose un orden político temporal con otro de índole sobrenatural. De hecho, la confusión no ha sido rara en el curso de la historia del cristianismo y, en general, ha tenido siempre consecuencias deletéreas tanto para la comunidad política como para la eclesiástica.

La primera distinción relevante es entre lo que podría llamarse el *bien común metapolítico* de la sociedad política y el *bien común intrapolítico* de la sociedad.

La actividad humana tiene una dimensión política que deriva del hecho de que toda ella se ordena al bien total del hombre. Ese bien total es el que se realiza en la sociedad más amplia, precisamente porque es el fin de ésta. En otras pala-

bras, el fin de la comunidad política, a diferencia de otras que tienden a un bien particular, comprende el bien humano completo. El asunto, ahora, es que ese bien humano completo, en el pensamiento cristiano, se alcanza perfectamente más allá de la vida política. Consiste en la visión directa de Dios, en la que el hombre lo posee todo y no le queda, entonces, nada por desear. En este sentido se habla de un bien común metapolítico. Pero si se alcanza más allá de la vida política, no quiere decir que no sea fin real en esta vida presente que se realiza políticamente. Este bien, aunque no se alcance perfectamente en las acciones realizadas en sociedad, sigue siendo fin de la actividad política. Las acciones presentes —políticas—, entonces, deben ordenarse también a este bien, como ya señalaba ARISTÓTELES en la *Ética a Eudemo*¹. Aún más, si no se ordenaran perderían su carácter político, porque no quedarían referidas al bien humano completo que es lo que por definición atañe a la sociedad política. De esta manera, el mismo bien común, que es Dios, se logra, como decíamos, *metapolíticamente* e *intrapolíticamente*. Algunos autores han llamado fin trascendente, por oposición a otro que sería inmanente². Me parece más apropiado hablar de bien común o felicidad poseída perfectamente e imperfectamente, porque no deja dudas respecto de la unidad del fin, ya que lo imperfecto siempre se define por lo perfecto.

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VIII, 3, 1249b5-20.

² Vid. S. RAMÍREZ, *Doctrina Política de Santo Tomás*, Madrid, Instituto Social León XIII, 1956, pp. 28 a 38.

El problema del carácter del bien común es mayor si se considera que la naturaleza de la actividad por la que se alcanza el bien común intrapolítico es compleja, pues considera toda aquella que el hombre debe hacer para disponerse rectamente como modo de alcanzar su bien completo. Esa disposición recta implica toda la actividad tendiente a obtener y administrar la gama completa de bienes naturales que promoverán indirectamente el logro perfecto del bien común: económicos, corporales, culturales, morales, jurídicos y, finalmente, políticos, ocupando un lugar muy central la paz³. Como decía el precristiano ARISTÓTELES, adelantándose a la que sería la tesis cristiana «para el hombre virtuoso, respecto de las acciones y elección de los bienes naturales, pero

³ «La paz de todas las cosas es la tranquilidad en el orden, lo que es evidente por el hecho de que paz significa que algo no es impedido del recto orden, pues la tranquilidad excluye la perturbación de los impedimentos. La paz mira principalmente a aquel orden por el que la voluntad se ordena a algo; por lo cual decimos que el hombre tiene paz cuando no hay nada que impide el orden de su voluntad hacia algo; y de modo semejante decimos que en la ciudad hay paz cuando no hay nada que perturbe su recto orden, que tiene su causa en la voluntad del gobernante (...). La operación en la cual consiste la felicidad, es preciso que no sea entorpecida, porque algún estorbo disminuye su perfección; por esto, también el gozo que sigue a la perfecta operación, es causado por una operación no entorpecida, como se dice en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*. Por esto, se requiere la paz para la felicidad, no porque sea la esencia de la felicidad, sino porque remueve aquellas cosas que pueden estorbar la felicidad. Y por eso, por la misma razón por la que se desea algo, el apetito huye de lo contrario; por eso, por lo mismo que todos apetecen naturalmente la felicidad, también rehuyen naturalmente aquello que la obstaculiza; y por esto desean naturalmente la paz». TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, q. 4, c.

no laudables, debe haber una norma de la disposición y de la elección (...) Así esta elección y adquisición de bienes naturales —bienes del cuerpo, riquezas, amigos, y otros bienes— que más promueve la contemplación de la divinidad, es la mejor, y esa norma es la más bella»⁴. Esta complejidad del bien humano es la que siempre ha estado presente de modo inmediato y evidente en la vida política. La actividad política, en este sentido, es la que persigue el mejor despliegue de las capacidades humanas según la medida de lo posible, en las condiciones de la vida presente. Podría decirse, en este sentido, que el fin de la vida política es la virtud, como de hecho lo hacen SANTO TOMÁS e innumerables otros autores. Veamos un solo texto: «El fin de la multitud asociada es vivir según la virtud. Pues los hombres se congregan para que, juntos, vivan bien; lo que no puede conseguir cada uno que vive aisladamente; ahora bien, la buena vida es según la virtud; por lo tanto, la vida virtuosa es el fin de la asociación humana»⁵.

Muchas veces se ha entendido el término *bien común político* como referido a esta actividad intrapolítica. Y no hay ningún problema que sea así, si es que con ello no se pierde de vista la afirmación central del pensamiento cristiano de que la plenitud del bien humano, en la que todas las capacidades humanas quedan desarrolladas

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VIII, 3, 1249a25 – 1249b15.

⁵ *De Regno*, I, c. 15.

perfectamente, se da en la visión perfecta de Dios. Lo cual implica inevitablemente que esa vida política —intrapolítica— ha de ordenarse teniendo presente ese fin. Por otro lado, este uso restringido del término *bien común político*, con el que se refiere al bien humano intrapolítico o inmanente tiene la ventaja de que aleja la tentación de hacer de la sociedad política una suerte de comunidad eclesial natural. La religión es un aspecto de la actividad política entre muchos otros.

3. BIEN COMÚN NATURAL Y SOBRENATURAL

El problema, no obstante, no se soluciona con la distinción señalada, que podía hacerse en el solo orden filosófico, pues en la concepción católica Dios es un fin no sólo metapolítico o supratemporal, sino que, además, excede las posibilidades naturales que el hombre tiene para alcanzarlo. Como dice SANTO TOMÁS en un texto ya citado pero que vale la pena repetir: «todo conocimiento que tiene la medida de la sustancia creada, falla en la visión de la esencia divina, que excede infinitamente toda sustancia creada. Por lo cual ni el hombre ni ninguna otra creatura puede conseguir la felicidad última por medios naturales»⁶. A lo que agrega en el artículo siguiente: «...la felicidad es cierto bien que excede la naturaleza creada. Por lo cual es

⁶ S. Th., 1.^a 2.^{ae}, q. 5, a. 5, c.

imposible que se logre por la acción de alguna creatura: por el contrario, el hombre es hecho feliz sólo por la acción de Dios, si hablamos acerca de la felicidad perfecta»⁷. De esta manera el problema adquiere un ineludible carácter teológico, pues la felicidad humana definitiva requiere del concurso de la gracia. La consecución de la felicidad perfecta y aun su participación imperfecta en esta vida, requiere no sólo de que el hombre se disponga rectamente respecto del fin último, sino que se necesita también de la gracia. Por esto mismo, surge el problema de la coordinación de las potestades que administran, por un lado, el bien común natural y, por el otro, el bien común sobrenatural. Dicho en otros términos, hay un hombre que naturalmente pertenece a la comunidad política en orden a vivir virtuosamente, pero ese mismo hombre ha visto que su actividad virtuosa se sobreleva por la gracia divina para que pueda alcanzar la contemplación directa de Dios. Aquí está el origen del problema de la relación entre la sociedad sobrenatural de la Iglesia y sus autoridades con la sociedad natural y sus gobernantes⁸.

Suelen conocerse bastante bien todos los ires y venires de la relación entre la potestad eclesiástica y la civil en el mundo medieval, pero el

⁷ S. Th., 1.^a 2.^{ae}, q. 5, a. 6, c.

⁸ Este tema, como otros de la concepción política católica, están desarrollados en V. RODRÍGUEZ, «Concepción cristiana del Estado», en *Verbo*, núm. 157, pp. 865-904. También puede leerse J. MEDINA, «El bien común sobrenatural», en *El bien común*, Santiago de Chile, Ediciones Nueva Universidad, 1975, pp. 189-206.

problema teórico no es sólo de ese período, sino es consustancial al pensamiento católico. Por eso, el problema de esa relación, aun cuando en los días que corren ha sido suprimido en los hechos producto del predominio completo del pensamiento moderno, donde simplemente no se plantea, ya que la sociedad es formalmente laica, sigue perviviendo dentro del pensamiento católico. Por eso, le dedicaremos un apartado especial.

4. IGLESIA Y SOCIEDAD POLÍTICA

En el texto ya citado de la *Summa Theologiae*, el DOCTOR ANGÉLICO responde a la siguiente dificultad: si Dios es el fin natural del hombre de manera que en su conocimiento está la felicidad, y la naturaleza no defecciona en lo necesario, entonces el hombre debiera por sus solas fuerzas naturales ser capaz de alcanzarlo (hasta aquí la dificultad tal como aparece recogida en dicho texto). La vida sobrenatural, así, sería superflua. SANTO TOMÁS, además de decir que la felicidad imperfecta que se alcanza en esta vida sí es posible, indica que la perfecta no lo es, porque como consiste en la visión de la esencia divina y ésta excede infinitamente la capacidad de cualquier creatura, no sólo la del hombre, ninguna puede alcanzarlo desde su propia y específica finitud. Afirma que lo que el hombre puede hacer es, con su libre albedrío, volverse hacia Dios, quien, entonces, le podrá dar la felicidad. En otras palabras,

la felicidad perfecta sólo se alcanza mediante la recepción de la Gracia⁹. No hay otra forma. En lo que ahora nos interesa, esto nos lleva al siguiente problema. El fin natural de la vida humana es Dios, pero sólo se alcanza mediante la gracia. Si a eso se suma que la administración de la gracia está encomendada a la Iglesia, bajo la autoridad del Papa, por fuerza deberá también asentirse al hecho de que hay un orden supra político que escapa, entonces, a las potestades políticas. El problema se presenta, como se dijo, porque es el mismo sujeto personal y aun la misma acción la que tiene la doble dimensión natural y sobrenatural. Si es así, pareciera que el bien común es, en definitiva, de carácter sobrenatural y en consecuencia el orden natural quedaría sujeto a quien tiene la potestad de administrar los bienes sobrenaturales. Como una independencia total de los dos órdenes implicaría un desdoblamiento imposible en el hombre, es necesario que ambos queden integrados en uno, que será, evidentemente, el superior. Es lo de la Bula *Unam Sanctam*: para la salvación, todos los hombres deben estar sujetos a la autoridad del Romano Pontífice. SANTO TOMÁS afirma lo mismo: el poder político debe subordinarse al eclesiástico¹⁰. Sin embargo, eso no signi-

⁹ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 5, a. 5.

¹⁰ «Pero hay un bien extrínseco al hombre mientras vive mortalmente, a saber, la última felicidad, que se espera en el gozo de Dios después de la muerte. Porque como dijo el Apóstol, Mientras estemos en el cuerpo, estamos lejos del Señor. Por eso, el hombre cristiano, para quien aquella felicidad es adquirida por la sangre de Cristo, y quien para conseguirla ha recibido la prenda del Espíritu Santo, nece-

ficó que pensara que había que subsumir la sociedad política en la Iglesia como pareciera que BONIFACIO VIII sí pensó. La sociedad política está sujeta a la Iglesia en aquellas cosas que son propias de la vida sobrenatural que se necesita para alcanzar la salvación eterna. Pero en las otras, la sociedad política es independiente para actuar como

sita otros cuidados espirituales por los que sea dirigido al puerto de la salvación eterna. Ahora bien, estos cuidados son procurados a los fieles por los ministros de la Iglesia de Cristo (...).

Pues siempre se halla que aquel al que concierne el fin último impera a los que operan las cosas que se ordenan al fin último; tal como el que dirige la nave, a quien corresponde disponer la navegación, manda a los que la construyen, qué nave debe hacer para que sea apta para la navegación; o el ciudadano que usa las armas manda al fabricante qué armas fabrique. Pero porque el fin del goce de Dios no lo consigue el hombre por virtud humana sino por virtud divina, según aquello que dice el Apóstol: el Don de Dios es la vida eterna, conducir a aquel fin no corresponderá al gobierno humano, sino al divino. Por lo tanto un gobierno de esa naturaleza pertenece a aquel rey que no es sólo hombre, sino también Dios, es decir, a nuestro Señor Jesucristo, quien haciendo a los hombres hijos de Dios, los introdujo en la gloria celeste. Por lo tanto, éste es el gobierno que le fue dado y que no será destruido, por lo que en las Sagradas Escrituras era llamado no sólo sacerdote, sino también rey, según lo que dice Jeremías: el rey reinará y será sabio. Por esto, desde él se deriva un sacerdocio real. Y que es más extenso, pues todos los fieles a Cristo, en cuanto son miembros de su cuerpo, son llamados sacerdotes y reyes. Por lo tanto, el ministerio de este reino, considerando que son distintas las cosas espirituales de las terrenales, no es confiado a los reyes, sino a los sacerdotes, y principalmente al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, Romano Pontífice, a quien es preciso que estén sujetos todos los reyes de los pueblos cristianos, así como al mismo Señor Jesucristo. Así pues a él, a quien pertenece el cuidado del fin último, le deben estar sujetos y deben ser dirigidos por su imperio, aquéllos a los que corresponde el cuidado de lo que antecede al fin (...).

Por esto, en la ley de Cristo, los reyes deben estar sujetos a los sacerdotes». *De Regno*, L. 2, c. 3.

estime prudente¹¹. Cada potestad tiene entonces su propio ámbito de acción¹². Pero esto no resuelve el problema¹³.

Es difícil, si no imposible, definir en abstracto qué cosas o acciones concretas caen bajo la potestad de la Iglesia y qué otras bajo la estatal. Ocurre que una misma persona está sujeta en una misma acción a ambos poderes, pues ella es natural al mismo tiempo que participa de la vida sobrenatural. ¿Cómo negar la potestad que la Iglesia tiene sobre la acción del empresario católico en una sociedad católica por la que determina el salario que pagará a su empleado? ¿No corresponde a la Iglesia fijar criterios generales de justicia a los cuales el empresario debe sujetarse si quiere que tal acción sea meritoria en orden a conseguir la visión de Dios? ¿Y no es natural que esa misma

¹¹ «A lo cuarto debo decir que tanto la potestad espiritual como la secular provienen de la potestad divina. Por esto, la potestad secular está bajo la espiritual en la medida en que está puesta bajo ella por Dios en aquellas cosas que son propias de la salud del alma. Por esto, en estas cosas se debe obedecer más a la potestad espiritual que a la secular. En cambio, en aquellas cosas que pertenecen al bien civil se debe obedecer más a la potestad secular que a la espiritual, según lo que dice Mateo 22, 21: dad al César las cosas que son del César». *In II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 3, *expositio textus*.

¹² «Respondo diciendo que tal como pertenece a los príncipes seculares establecer los preceptos legales determinativos del derecho natural en lo que se refiere a la utilidad común en las cosas temporales; así también pertenece a los prelados eclesiásticos prescribir los decretos que corresponden a la utilidad común de los fieles en lo relativo a los bienes espirituales». *S. Th.*, 2.^a 2.^{ae}, q. 147, a. 3, c.

¹³ La respuesta que aquí ofrezco al problema está expuesta originalmente en mi libro *La naturaleza política de la moral*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2004, pp. 258-265.

acción esté sujeta a las leyes de la sociedad política? La distinción de poderes no corresponde a una distinción en el orden material de la acción. En este plano, casi toda acción puede caer bajo las dos potestades. La distinción debe atender a las diferentes formalidades que puede tener una misma acción. Una acción cae bajo la potestad de la Iglesia en cuanto participa de la vida sobrenatural que la persona recibe por la Gracia y, por lo tanto, según ella, es meritoria o demeritoria en orden a conseguir el último fin, aquel que no podía conseguirse por fuerzas puramente naturales. La misma acción está sujeta a la potestad política en cuanto ella tiende al bien al que la persona puede ordenarse por sus fuerzas naturales.

El ejercicio real de cada potestad, de manera que su dominio no se confunda con el de la otra, debe realizarse según la prudencia. No se puede establecer en abstracto, como está dicho, cuándo algo cae bajo una u otra potestad. Esto no quiere decir que no pueda establecerse con mayor claridad y en línea de principio una cierta separación de algunos ámbitos. Hay acciones que se refieren directamente a la consecución del bien común sobrenatural, que por su índole estarán más directamente bajo la potestad eclesiástica. Otras acciones estarán ordenadas más directamente al bien común político que se juega en la vida social, el llamado bien común intrapolítico o inmanente o temporal, por lo que caerán más directamente en la esfera de la potestad política. Pero como está dicho, no puede decirse en abstracto qué acciones

son las unas y cuáles las otras. Y tanto es así que si es cierto que un acto del gobierno político puede ser objeto de ocupación de la potestad de la Iglesia, también lo es que, por ejemplo, un acto de culto, dadas determinadas circunstancias, puede ser objeto de ocupación de la potestad política. Lo importante es que como la Iglesia mira las acciones humanas según su valor sobrenatural, no debe inmiscuirse en ese abanico potencialmente infinito de decisiones que, a la luz de la prudencia, se toman para procurar el bien común de la sociedad política. Sea cual sea la decisión que se tome, la Iglesia la toma bajo su cargo según es conducente o no al fin último sobrenatural. La sociedad política, por su lado, como sólo tiene capacidad para procurar el bien natural, no debe inmiscuirse directamente en aquellas decisiones atinentes al bien sobrenatural. De allí, por ejemplo, que a la Iglesia no le competa realizar la ley civil que rige los actos comerciales, aun cuando sí le competa señalar ciertos bienes que deben ser cuidados por ella. De allí también que no le competa a la sociedad política determinar, por ejemplo, la mejor edad para recibir un sacramento. Cada uno en su propio ámbito debe velar por el bien humano.

Ahora, como el bien último, en definitiva, es uno y sólo puede alcanzarse acudiendo a medios sobrenaturales, la sociedad política, en el pensamiento católico, queda sujeta a la Iglesia. Será la Iglesia la que deberá, entonces, señalar los principios últimos de orden sobrenatural según los que se debería ordenar la vida política natural.

Lo dicho supone aceptar que la Iglesia tiene cierta injerencia en la vida política: ni más ni menos que la necesaria para que ésta tenga sentido, es decir, para que pueda culminar en el fin metapolítico de carácter sobrenatural al que está ordenada la sociedad cristiana. Éste pareciera ser el sentido de las palabras de SANTO TOMÁS cuando afirma que la potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma¹⁴. El cuerpo tiene una vida superior, la humana, porque está vivificado por el alma. La sociedad política se ordena al fin último perfecto porque los hombres están vivificados sobrenaturalmente por la Gracia, que llega a ellos por la acción de la Iglesia. Pero si el alma no suprime al cuerpo ni sus operaciones propias, así tampoco la Iglesia hace desaparecer lo que pertenece a la vida política humana, en cuanto en ella hay una realidad que tiene su raíz en la naturaleza. Por eso la potestad política, aunque sujeta al poder de la Iglesia en lo que concierne a la moral, la doctrina y la fe, mantiene, sin embargo, su autonomía en la gestión de sus propios asuntos.

¹⁴ «A lo tercero debo decir que la potestad secular se sujeta a la espiritual así como el alma al cuerpo. Y por esto no hay un juicio usurpado si el prelado espiritual se entromete en las cosas temporales en aquello en lo que la potestad secular le está sujeta o en las cosas que le han sido dejadas por la potestad secular». *S. Th.*, 2.^a 2.^{ae}, q. 60, n. 6, ad 3.

5. LA SOBRENATURALIZACIÓN DEL BIEN COMÚN Y DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

Esta dualidad en el corazón de la sociedad cristiana y la primacía de la potestad espiritual sobre la temporal ha hecho que no sólo en el pensamiento, sino también en la historia de los acontecimientos, el equilibrio de los dos poderes, cuando existió, haya sido precario. En este apartado voy a tratar de realizar unas breves reflexiones sobre el mal que ha significado la tendencia, dentro del cristianismo, a sobrenaturalizar el bien común político de manera que, finalmente, se desconoce su fundamento natural y la consiguiente autonomía relativa que tiene el gobierno cristiano respecto del poder eclesiástico.

En primer lugar, me parece que es necesario distinguir este mal de otro que podría llamarse *espiritualismo*. El espiritualismo tiene muy diversas manifestaciones y podría ser entendido como la tendencia a definir el bien humano a partir de su bien espiritual dejándole poca o ninguna importancia al bien humano en cuanto corporal. Ejemplo típico de espiritualismo es la concepción personalista de MARITAIN. El espiritualismo se puede plantear en términos exclusivamente filosóficos.

La sobrenaturalización del bien común correspondería a un espiritualismo singular que no calza exactamente como una especie más de ese

mal según ha sido definido, pues no se resuelve en el binomio espíritu-cuerpo, sino en el de sobrenaturaleza-naturaleza. De allí, también, que esté planteado siempre en sede principalmente teológica.

Podemos definir la sobrenaturalización del bien común como la tendencia teórica o práctica a darle un predominio a la vida sobrenatural sobre la natural de un modo en que se disminuye o suprime el orden propio correspondiente a la segunda.

La tentación del sobrenaturalismo, muy comprensiblemente, ha acompañado la historia del catolicismo. En el montanismo del siglo II, en las herejías albigense y valdense, en la tendencia que se dio incluso en santos a menospreciar la filosofía, en el jansenismo, por señalar sólo algunos ejemplos de diversas épocas, se encuentra este mal. En un terreno más directamente práctico, un ejemplo claro es el intento de darle primacía a la jerarquía eclesiástica, en particular al Papa, como gobernante temporal sobre la potestad natural de emperadores, reyes y señores. HUGO DE SAN VÍCTOR y SAN BERNARDO son dos medievales que tendieron a esto. Entre los papas, desde INOCENCIO III a BONIFACIO VIII, se aprecia el apogeo de la aplicación, hasta sus últimas consecuencias, de la tesis de la *plenitudo potestatis*, que llevó a estos pontífices a intervenir activamente en la contingencia política del imperio. Pero no se trata aquí de hacer un recuento histórico de este mal. Me interesa reflexionar sobre el sobrenaturalismo en

su manifestación actual. Quizá puedan encontrarse algunas manifestaciones teóricas que, como reacción al ateísmo práctico de muchas de las sociedades contemporáneas, tienden a dibujar soluciones que ignoran o disminuyen la importancia de ocupar los medios políticos propios del orden natural. Pero creo que como pura teoría no tienen mayor influencia social. Sí la tiene, me parece, el correlato que se puede hallar en la actitud práctica de tantos católicos, quienes a partir de la casi nula influencia que tienen en la vida política, se refugian en su vida religiosa, poniendo sus esperanzas en la Gracia, pero de una manera tal que renuncian al uso de los medios temporales para cambiar el curso de las cosas. Es un sobrenaturalismo que tiene su origen en la actitud psicológica del derrotado.

La otra manifestación del sobrenaturalismo es el perenne clericalismo, que puede ser definido, simplemente, como una influencia excesiva del clero en los asuntos propios del orden temporal. Pareciera fundarse en la falsa premisa de que la posesión de la potestad para administrar la Gracia otorga al sacerdote la capacidad de decidir mejor en las cuestiones temporales. La corrupción que representa el clericalismo es, como dice GILSON, una de las peores, pues la intrusión del clero en las decisiones propias de las potestades temporales no se ha dado tanto para usar de éstas en orden a hacer más eficiente la administración de la Gracia, sino que ha terminado siempre siendo la utilización del orden sobrenatural en vistas de

fines temporales¹⁵. Una de las peores concreciones de este clericalismo fue la identificación, explícita o implícita, por parte de la jerarquía eclesiástica, de las posiciones católicas en política con la pertenencia a determinados partidos políticos. En Chile, los partidos canonizados fueron, primero el Conservador y luego la Democracia Cristiana, con las deletéreas consecuencias que tal cosa tuvo precisamente para las posiciones católicas en política y, en definitiva, para la misma misión de la Iglesia¹⁶.

Hay aún una forma más grave de clericalismo por la premisa en la que se funda: es la asunción en el mundo católico de la tesis liberal de que el catolicismo es sólo una religión y como tal no le compete tener presencia pública. Ello lleva a que la acción formalmente católica sea sólo la propia del culto y la que tiene que ver directamente con la vida de la gracia, en la que el sacerdote tiene efectivamente la primacía. Como tal cosa es en realidad un imposible, la primacía sacerdotal, sutilmente, se cuela en las decisiones que le competen al laico católico en ámbitos en los cuales la potestad y responsabilidad es suya.

¹⁵ É. GILSON, *Pour un ordre catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934, pp. 160-161.

¹⁶ El sacerdote Osvaldo LIRA fue exiliado de Chile, porque los superiores de su congregación cedieron ante la presión de importantes políticos del Partido Conservador, que vieron en él un peligro por sostener, entre otras cosas, que un católico para actuar en política no tenía por qué ser de ese Partido.

CAPÍTULO IV

¿ES POSIBLE LA NEUTRALIDAD ÉTICA Y RELIGIOSA DEL ESTADO?

1. INTRODUCCIÓN

Como ya se dijo, desde muy antiguo se asumió que el bien de la persona y de la sociedad política no se distinguen como realidades sustantivamente diversas, sino como el de una parte y el del todo al que ella pertenece. Por eso, también, siempre ha sido una premisa para entender el orden humano personal y social que la ley, cuando manda hacer actos buenos para lograr el bien de la comunidad, es causa no sólo del bien colectivo de la *polis*, sino también del bien personal de quien los realiza. La relativa identidad de bien político y bien personal permitiría decir lo mismo a la inversa: la ley, cuando manda hacer actos para que las personas sean buenas, causa también el bien de la *polis*.

Piénsese, por ejemplo, en el muy conocido caso de Antígona cuando reclama el derecho a cumplir su deber de enterrar a su hermano muerto, oponiéndose al decreto de Creonte que lo prohíbe. Para esto, alude a leyes no escritas provenientes de los dioses, que prevalecen sobre las leyes y decretos humanos. Esas leyes procuran el bien y la honra del muerto y, de esa manera, velan, al mismo tiempo, por el bien de la ciudad. Si el decreto de Creonte viola la honra del muerto, entonces también quebranta el bien de la ciudad. El cumplimiento de las leyes justas, cuyo objeto es el bien común, hace justas y buenas a las personas. Por eso, Antígona reprocha a su hermana Ismene su rechazo a participar en el entierro y le dice «Sé tú como te parezca. Yo lo enterraré». Antígona está convencida que tanto el carácter moral de su hermana como el suyo propio dependen de la sujeción o no a las leyes¹.

La idea de la relativa identidad del bien personal y del de la ciudad se encuentra también en PLATÓN. Piénsese, por ejemplo, en el *Critón*, donde la moralidad de los actos de SÓCRATES, aun la de aquéllos ordenados a salvar su vida que ha de ser eliminada producto de un juicio injusto, no puede entenderse sin referencia a las leyes, porque éstas, no obstante que se aplicaron injustamente, son la causa de la bondad de SÓCRATES, *porque* son, también, la causa del bien de la ciudad. De allí que si

¹ Vid. SÓFOCLES, *Antígona*, 70-78, A. ALAMILLO (trad.), Madrid, Gredos, 2000, pp. 79 y 80.

SÓCRATES se desentiende de las leyes, destruye la ciudad². Esta idea la recogió ARISTÓTELES de su maestro cuando al comienzo de la *Ética a Nicómaco* señala expresamente que «la política (...) constituirá el bien del hombre. Pues, aunque sea el mismo el bien del individuo y de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad»³. En la *Política* va a sostener la misma idea, cuando se pregunta «si hay que afirmar que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad», a lo que responde rápidamente que sí⁴.

Estas ideas tan caras a los griegos, también estuvieron presentes en la civilización creada por Roma, donde existió, en una medida importante, esta identificación entre virtud humana y virtud ciudadana. Esta identificación existió incluso en los momentos de decadencia moral, cuando se siguió admirando con nostalgia la virtud de los antiguos romanos que eran capaces de postergar su bien privado en aras del bien de la república, de manera que su virtud personal causara el bien de la ciudad.

² PLATÓN, *Critón*, 50a-51d. Se ha usado la versión española *Diálogos*, vol. I, J. CALONGE RUIZ, E. LLEDÓ ÍÑIGO, C. GARCÍA GUAL (trads.) Madrid, Gredos, 2000, pp. 70 y 71. En el diálogo entre SÓCRATES y las leyes, que PLATÓN crea, éstas le preguntan derechamente a aquél: «Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus ascendientes?».

³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. I, 2, 1094b4-9.

⁴ ARISTÓTELES, *Política*, L. VII, 2, 1324a1. Se ha usado la versión española *Política*, M. GARCÍA VALDÉS (trad.), Madrid, Gredos, 1994, p. 402.

Ya en el Medioevo, TOMÁS DE AQUINO recoge esta idea clásica y enseña que el fin de la ciudad es la virtud, en la que consiste la vida buena de las personas y de la sociedad: «...el fin de la multitud congregada es vivir según la virtud. Pues para esto los hombres se congregan, para juntos vivir bien, lo que cada uno no puede conseguir viviendo aisladamente. Ahora bien, la vida buena es según la virtud; por lo tanto, la vida virtuosa es el fin de la congregación humana. Signo de esto es que son parte de la multitud congregada sólo los que comparten mutuamente el bien vivir. (...) Además, porque el hombre viviendo según la virtud se ordena a un fin ulterior, que consiste en la fruición divina, como ya dijimos antes, es preciso que el fin de la multitud humana sea el mismo fin de un hombre»⁵. Y en *Summa Theologiae* dice: «La bondad de cualquier parte se considera en proporción a su todo, por lo que también AGUSTÍN dice en *in III Confes*, que es mala toda parte que no sea congruente con su todo. Por lo tanto, como cualquier hombre es parte de la ciudad, es imposible que algún hombre sea bueno si no está bien proporcionado con el bien común, ni tampoco el todo puede subsistir a no ser a partir de las partes a él proporcionadas. Por esto es imposible que pueda poseerse el bien común de la ciudad, si los ciudadanos no son virtuosos»⁶. De allí no es extraño que SANTO TOMÁS sostenga que el fin

⁵ *De Regno* I, c. 15.

⁶ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 92, a. 1, ad 3.

y efecto propio de la ley sea inducir a la virtud a todos quienes le están sujetos⁷.

En el terreno religioso basta con constatar, para nuestro propósito, lo mismo que en la antigüedad ya hicieron PLATÓN y ARISTÓTELES⁸: en la historia de la humanidad todos los pueblos —griegos y bárbaros, en expresión de PLATÓN— han tenido religión. Por eso, el orden social siempre ha considerado la religión como una de tantas otras actividades que han de estar ordenadas por la ley. Es a partir del siglo xx que han comenzado los intentos más serios de constituir sociedades oficialmente ateas. Después del fracaso de los regímenes comunistas —cuyos pueblos, por lo demás, nunca siguieron a los gobiernos en su irreligiosidad— el caso más avanzado es, sin lugar a dudas, el de Europa. Es en los pueblos europeos donde, a la hora de organizar la sociedad, ha confluído de una manera determinante una irreligiosidad popular bastante extendida con la gubernativa. Pero como decíamos, ésta es la excepción histórica y de ninguna manera la regla.

Es, por lo demás, bastante obvio, como se mostró en el capítulo primero, que, habiendo unidad en el actuar del hombre, y no parcelas o compartimentos estancos, es natural que el fin

⁷ *S. Th.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 92, a. 1, c.

⁸ PLATÓN, *Las leyes*, L. X, 886a. He usado la versión del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, tomo II, p. 148; ARISTÓTELES, *De Coelo*, L.I, 3, 270b 5-8. Usé la versión inglesa de www.archive.org.

último de todas las acciones, las mismas que están reguladas por la ley, tenga presencia en esa ley.

En otras palabras, el objeto del acto moral, que incluye a modo de principio el fin último por el que se mueve, debiera estar recogido en la ley humana. La ley debiera, precisamente, señalar de modo general dicho objeto (además de algunas modalidades de la acción) en una sociedad concreta y en un tiempo determinado. De hecho, esto es lo que ha acontecido corrientemente en la historia de la humanidad.

2. EL PROBLEMA DE LA NEUTRALIDAD DE LA LEY

Si la ley, entonces, manda acciones señalando el objeto general al cual ellas deben dirigirse, por fuerza tendrá, al mismo tiempo, un carácter moral. No hay ni puede haber separación del orden jurídico-político del ético.

Si estas premisas son verdaderas, entonces, evidentemente, existe un problema con aquellas teorías que pretenden que las leyes que ordenan la sociedad en sus relaciones de justicia son neutrales en materia moral. La inseparabilidad de los ámbitos moral y jurídico no se replica automáticamente cuando la implicada es la esfera religiosa. Sin embargo, no es aventurado suponer también esa inseparabilidad si se considera que la vida moral no se da separadamente de la religiosa, cuando ésta

existe. De allí que, si es difícil afirmar la neutralidad del Estado en materia moral, también lo es, aunque sea por derivación, en materia religiosa.

El Estado tendría por misión ordenar una sociedad a partir de leyes moral y religiosamente neutras que, así, permitirían la convivencia de diversas concepciones de vida. Pero, ¿es realmente posible la existencia de una ley moral y religiosamente neutra? ¿Es posible, de acuerdo con ello, la existencia de un Estado neutro en estos órdenes? La tesis que intentaré desarrollar es que tal cosa no es posible.

La teoría política que sustenta esta idea tiene como uno de los objetivos centrales el de lograr la existencia de una sociedad libre en la que puedan convivir distintas *doctrinas comprehensivas* —según el término usado por John RAWLS— religiosas, filosóficas y morales. El mismo RAWLS lo plantea en estos términos: «¿Cómo es posible que pueda existir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque incompatibles? Dicho de otra manera: ¿Cómo es posible que doctrinas comprehensivas profundamente opuestas, aunque razonables puedan vivir juntas y todas ellas afirmar la concepción política de un régimen constitucional?»⁹. Una *doctrina comprehensiva* es aquella según la cual cada ciudadano organiza su vida a

⁹ J. RAWLS, *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 2005, p. XVIII.

partir de su idea de bien. «Una concepción (...) es comprehensiva cuando incluye concepciones tanto de lo que es de valor en la vida humana, como ideales de virtud y carácter personal, cuyo propósito es dar forma a muchas de nuestras conductas no-políticas (en el límite, nuestra vida como un todo)»¹⁰.

RAWLS piensa que el liberalismo político no es una doctrina comprehensiva más, sino que corresponde a ciertas ideas fundamentales latentes en una cultura política pública de una sociedad democrática.

Intentaré, entonces, poner de manifiesto que una teoría política con esas características no es posible y que, usando el mismo término de RAWLS, el liberalismo político y su concepción de justicia es una doctrina comprehensiva más.

Un Estado neutral sería aquel que mediante leyes crea un orden que permite la convivencia de todas las concepciones razonables de bien que las personas puedan tener, sin favorecer ninguna de ellas sobre las demás en el tratamiento público que les dé, sea a través de la ley, sea a través de la administración. Además, el Estado será neutral en la medida en que en caso de conflicto entre todas o algunas de esas concepciones de bien, no participe de ninguna de las opciones enfrentadas.

Teniendo claro qué significa la neutralidad del Estado, me parece importante señalar expresamen-

¹⁰ *Idem*, p. 175.

te, aunque sea obvio, que las concepciones de bien a las cuales nos referimos —las morales y religiosas—, respecto de las cuales se afirma esa neutralidad, no son triviales o insignificantes. Las concepciones de bien que nos ocupan son las que tocan directamente al hombre como tal y al orden total de su vida práctica. Esta advertencia, aunque puede parecer superflua, no lo es si sirve para notar, primero, que no se trata de preferencias personales¹¹ prescindibles por no ser determinantes del tipo de vida que se quiere desarrollar; y, segundo, tampoco se trata de «preferencias» relativas a bienes que pueden, sin problemas, vivirse en el mundo de la vida privada, sin necesidad de que estén ordenadas por la ley o dirigidas por instituciones públicas, como pudiera ser una preferencia de segundo orden, por ejemplo, en el terreno deportivo. A diferencia de una preferencia de segundo orden, en el caso de las preferencias que incluyen bienes morales o religiosos, en torno a los cuales las personas organizan su vida entera, estamos ante realidades que no parecen ser posibles de recluir en la vida privada. Hacerlo, probablemente significaría obligar a la persona a actuar de acuerdo a unos principios en la vida privada y de acuerdo a otros en la esfe-

¹¹ Uso el término «preferencia» para recoger el espíritu del problema que tiene RAWLS delante. Pero me parece que frente a ciertos bienes el problema humano no es de «preferencia», sino de simple aceptación, porque aparecen como patentemente verdaderos. Si se considera que la inteligencia no es libre frente a la verdad, sino que lo que le compete, cuando la verdad aparece con evidencia, es recibirla, entonces el acto por el cual la verdad informa la inteligencia no está mediado por uno de libertad.

ra pública, suponiendo además que existe un límite más o menos claro entra una y otra. Si hay principios morales más particulares que pudiesen llegar a soportar algo así sin quebrarse, pareciera indudable que también existen aquellos que no lo soportarían. Por ejemplo, un caso de las primeras, es el de ciertos principios morales según los cuales se organiza la vida doméstica, que pueden tener que ver con las formalidades que se han de cumplir en las diversas actividades familiares. Un caso del segundo tipo puede ser la naturaleza del vínculo que crea el consentimiento personal para formar un matrimonio. En este segundo caso, la obligación legal de recluir esos principios en la vida privada equivaldría a exigir a una persona que se desdoble moralmente, según esté actuando en la esfera pública o en la privada. Pero, algo así no es menos extraño y violento que pedir a alguien que se desdoble en el terreno psicológico de la personalidad. Si en este último ámbito, la doble personalidad es signo inequívoco de una enfermedad, más aún lo será si ella ocurre en el terreno moral. Permítaseme poner un ejemplo. Si Mario y María quieren contraer vínculo matrimonial indisoluble, mientras que Carlo y Carla quieren un vínculo disoluble, podrá decirse que lo más apropiado es una ley que contemple la disolución del vínculo. Así, los primeros, pueden casarse y no acabar con su matrimonio si no quieren y los segundos pueden casarse y disolver su vínculo si así en algún momento lo desean. Cada uno elegiría qué hacer en el campo de su vida privada. El problema es que

el vínculo matrimonial definido por la ley como disoluble afecta la naturaleza del contrato, sea lo que sea que hagan Mario y María o Carlo y Carla, porque la determinación obrada por la ley, en cuanto ella es siempre pública, afecta siempre al vínculo privado¹². Su vínculo es disoluble privada y públicamente. De esta manera, la ley determina a los primeros a actuar en base a una ficción: privadamente deben actuar como si el vínculo fuera indisoluble aún cuando de hecho no lo es, porque así está determinado públicamente por la ley. El problema es más complejo aún, si se considera que los matrimonios indisoluble y disoluble son considerados por diversas concepciones morales como un bien social y, en consecuencia, como deseable no sólo para quienes sustentan esas concepciones, sino para todos. En otras palabras, Mario y María quieren dar un consentimiento a un vínculo indisoluble, porque se dan cuenta que en él se juega un bien que va mucho más allá de la vida privada: la conservación de la sociedad. Por eso se casan con vínculo indisoluble, no por una preferencia, sino por un deber de justicia política según la entendió ARISTÓTELES. ¿Puede Mario y María, siendo consistentes moralmente, querer el vínculo indisoluble sólo para ellos?

Hay bienes y actividades que parecieran resolverse sin problemas en la sola esfera privada, sin que su ejercicio o disposición requiera trasladarlos

¹² En realidad, este vínculo no es privado, pero uso este término siguiendo el espíritu que tienen las palabras entre los teóricos liberales.

ni siquiera parcialmente a la esfera pública. Es el caso de los afectos que las personas puedan sentir recíprocamente. Mario y María no tienen por qué esperar que la ley regule los sentimientos que existen en su relación. En cambio, aquellos bienes o actividades cuya disposición o ejercicio no puede realizarse en la sola esfera privada de vida diremos que tienen una formalidad política de la que no pueden separarse sin alterar el mismo bien. El ejemplo de la preferencia deportiva o de los sentimientos y el del matrimonio sirven también para mostrar casos del primer tipo y del segundo, respectivamente.

¿Es posible para una teoría del Estado neutral salvar esta dificultad? Mi tesis es que no. Para mostrar por qué no, examinaré muy brevemente la idea de neutralidad estatal según se encuentra en algunos textos de un par de autores relevantes.

3. LA IDEA DE NEUTRALIDAD EN RAWLS Y HAYEK

RAWLS tiene perfecta conciencia del problema en que se encuentra: en su libro *The law of peoples*, hablando de la relación entre los Estados, análoga a la existente entre ciudadanos, que es la que aquí nos interesa, dice: «Una tarea importante en la aplicación de la ley a gente no liberal es especificar hasta qué punto gente liberal debe tolerar gente no liberal (...) Si a todas las comunidades se les exigiera ser liberales, entonces la idea de

liberalismo político fallaría en la expresión de la debida tolerancia por otras formas aceptables de ordenar la sociedad»¹³.

RAWLS, en *Theory of Justice*, primero, y luego y especialmente en *Political liberalism*, sostiene que el Estado debe ser neutral frente a las doctrinas comprensivas razonables de los ciudadanos razonables¹⁴, aun con aquellas que no son liberales. Las doctrinas comprensivas razonables¹⁵ son aquéllas en las que, desde la idea de bien, cada ciudadano organiza su vida, aceptando al mismo tiempo que su propia visión no puede ser impuesta o privilegiada por el Estado. La neutralidad del Estado existiría con el objetivo de asegurar la convivencia de todas estas doctrinas comprensivas. Así, por ejemplo, en el terreno religioso, un catolicismo razonable podría convivir perfectamente con una razonable interpretación del Islam o con un ateísmo razonable. Lo esencial es que ninguna doctrina comprensiva sirva de base para usar el

¹³ J. RAWLS, *The Law of Peoples*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2002, p. 59.

¹⁴ Las tres características de una doctrina comprensiva razonable son: a) es un ejercicio de la razón teórica que de un modo consistente y coherente cubre los aspectos religiosos, filosóficos y morales de una vida humana, b) organiza y caracteriza valores reconocidos de manera que ellos son mutuamente compatibles y expresan una visión inteligible del mundo, y c) es un ejercicio de la razón práctica en cuanto sopesa y trata de compatibilizar los distintos valores cuando ellos entran en conflicto. *Political Liberalism*, p. 59. Añade luego, que ser razonable tiene que ver con una idea política de ciudadanía democrática que incluye la razón pública. *Idem*, p. 60.

¹⁵ Se puede ver la definición general de doctrina comprensiva en *Political Liberalism*, p. 175.

poder coercitivo del Estado, pues, en ese caso, libertad e igualdad se perderían. La justicia política será para RAWLS precisamente aquella que no se apoye en ninguna doctrina comprensiva ni en una solución de compromiso, negociada entre las diversas concepciones de mundo y de vida presentes en la sociedad. La justicia política será posible en la medida en que los principios de justicia se formulen con total independencia de una idea de bien que sea central para alguna doctrina comprensiva. De allí la necesidad que tiene, por ejemplo, de afirmar la posición original de los hombres que, bajo el velo de la ignorancia, es decir, sin atender a sus propios intereses, sean capaces de establecer normas de justicia que sean válidas para todos. Se trataría de una sociedad organizada a partir de una razón pública que se define como tal por el hecho de que prescinde de toda noción de bien central a una doctrina comprensiva. Esta razón pública tendría por objeto las cuestiones de justicia política que permiten ordenar las relaciones entre ciudadanos libres e iguales¹⁶.

La neutralidad, dice RAWLS, se concretaría a través de un procedimiento que pueda ser justificado recurriendo exclusivamente a valores neutrales, como la imparcialidad, la consistencia en la aplicación de los principios generales a todos los casos similares e igual oportunidad para las partes de presentar sus demandas¹⁷.

¹⁶ Cfr. J. RAWLS, *The law of peoples*, pp. 132-140.

¹⁷ J. RAWLS, *Political Liberalism*, p. 191.

HAYEK, por su parte, concebía la sociedad política como un orden en el que nadie busca fines o bienes comunes, sino que surge de la autonomía de los individuos, cada uno de los cuales se preocupa de sí mismo. «El más importante bien colectivo a proporcionar por el gobierno no consiste en la satisfacción directa de las necesidades personales, sino en la creación de un conjunto de condiciones en base a las cuales los individuos o grupos de individuos pueden ocuparse de la satisfacción de las mismas»¹⁸. «El concepto central del liberalismo —dice HAYEK— es que bajo la vigencia de las reglas universales de conducta justa, que protejan un dominio privado de los individuos que pueda ser reconocido, se formará por sí mismo un orden espontáneo de las actividades humanas de mucha mayor complejidad del que jamás podría producirse mediante un ordenamiento deliberado. En consecuencia, las actividades coercitivas del gobierno deberían limitarse a mantener el cumplimiento de dichas reglas»¹⁹. Como explica CRUZ PRADOS, «hacer del orden social una meta consciente, una finalidad deliberada, un diseño humano (...) —en base a un bien, añadido yo— implica para HAYEK imposición, racionalismo y totalitarismo»²⁰. Esas normas de conducta justa tendrían

¹⁸ F. HAYEK, *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, *El espejismo de la justicia social*, L. REIG ALBIOL (trad.), Madrid, Unión Editorial, 1979 (1976), p. 7.

¹⁹ Trabajo presentado en el encuentro de Tokio de la Sociedad Mont Pelerin, Sept., 1966.

²⁰ A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, Pamplona, EUNSA, 1999, p. 22.

carácter político, porque fijarían negativamente los límites de las actividades de los individuos, de manera que no invadan el campo privado de sus conciudadanos. Serían normas que determinan qué es lo que no puede hacerse, más que fijar un bien al cual las acciones humanas debieran ordenarse. Esas normas políticas, entonces, no pueden hacerse desde los intereses de uno o de algunos de los individuos que confluyen en una sociedad.

4. LAS PREMISAS FUNDAMENTALES PARA LA AFIRMACIÓN DE LA NEUTRALIDAD DEL ESTADO

¿Es cierto que existe una razón pública y una justicia política que se refieren exclusivamente a una estructura jurídica neutra moral y religiosamente, sin incluir ninguna referencia al bien humano? Me parece que no. Veamos por qué.

Creo que la tesis inicial y determinante de todo el pensamiento en el que se sustenta la idea de un Estado neutral es la de que el individuo está constituido humanamente sin que la sociedad sea en absoluto causa de esa constitución. En otras palabras, el bien del individuo está definido de manera independiente respecto de su pertenencia a una comunidad y respecto de bienes que sean comunes a toda ella y, en consecuencia, posibles de obtener como resultado de una acción originaria y esencialmente social. Si el bien es puramente individual, el paso siguiente será que quede definido

por el mismo individuo. Es decir, tendremos un bien individual que será el resultado directo de los intereses individuales determinados autónomamente respecto de cualquier consideración de una realidad ajena y externa al individuo mismo. Pero esto parece corresponder más a una visión antropológica más propia de lo que RAWLS llama una *doctrina comprehensiva* que de una razón pública neutra.

El complemento inmediato de la concepción individualista es el de la autonomía individual como la condición necesaria para una vida libre. Podemos definir la autonomía moral con KANT, quien tras afirmar «la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad» dice que esa autonomía «es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley, independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer»²¹. Autonomía quiere decir, literalmente, la cualidad de un sujeto de estar sometido sólo a leyes que el mismo se da. La dependencia de leyes que provengan de alguna realidad exterior será heteronomía, la cual siempre implicará daño o supresión de la libertad. Para los autores de línea empirista, a diferencia de KANT, la heteronomía está definida principalmente respecto de leyes que provengan de otros hombres. La libertad para estos autores será la posibilidad de actuar sin normas que otros hayan

²¹ I. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1999, p. 119.

determinado. La libertad queda reducida a ausencia de coacción. Se alejan de KANT, porque para ellos la libertad no requiere independencia respecto de cosas exteriores y particularmente respecto de bienes sensibles, objeto de los apetitos también sensibles. Estas cosas exteriores pueden suscitar el interés del individuo; y si éste se mueve espontáneamente por tal interés sigue siendo autónomo. Un autor importante en esta línea es John Stuart MILL, que la concibe negativamente por un lado como no injerencia del Estado o de otros individuos en las propias decisiones; y positivamente, por otro, como la posibilidad de actuar según la propia libertad sin más límite que no dañar a terceros²². Gerald DWORKIN define la autonomía como «una capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente sobre sus preferencias, deseos, voliciones, etc., de primer orden, y con capacidad para aceptar o intentar cambiar éstos a la luz de preferencias y valores de orden superior»²³. La autonomía dependerá, entonces, de la existencia de condiciones que permitan al individuo darse sus propias normas de manera tal que nadie, excepto él mismo, defina su propio bien. Pero todo esto parece corresponder a una

²² J. S. MILL, *Sobre la Libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2015. Todo el libro habla de este asunto, pues es su propósito.

²³ G. DWORKIN, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Cit. por M. BOLADERAS, en «Principio de Autonomía», en *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*; C. M. ROMEO CASABONA (dir.), Cátedra Interuniversitaria de Derecho y Genoma Humano, tomo I, p. 108.

concepción de la libertad, del individuo humano y de la sociedad más propia de una doctrina comprensiva que de una razón pública neutra.

Por último, el individualismo y la autonomía como principios explicativos centrales de la vida humana tienen la dificultad de que conducen a una aparente incompatibilidad entre la vida individual y la social: ¿cómo actuar con plena autonomía, si al mismo tiempo se debe convivir con otros? La respuesta a este problema han sido las teorías contractualistas de la sociedad. Básicamente, como se sabe, la idea es la siguiente: el individuo en estado de naturaleza —presocial— tiene plena libertad; sin embargo, la inseguridad en la cual vive —producto de que cada uno puede hacer lo que quiere— hace muy débiles y precarias las condiciones y oportunidades para satisfacer sus intereses y gozar de sus bienes con tranquilidad²⁴. De allí la necesidad de organizarse en sociedad. «La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza»²⁵. Pero si la convivencia social es conveniente, habrá de organizarse como modo de salvaguardar un ámbito privado en el que esa libertad originaria quede protegida. La sociedad deberá crear normas que, sin imponer un fin a la libertad individual, protejan el ejercicio de ésta.

²⁴ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, § 87, A. LÁZARO (trad.), Madrid-Buenos Aires-México, Aguilar, 1963, pp. 108, 109. La misma idea, aunque no sus consecuencias, puede encontrarse en otros contractualistas, como HOBBS o ROUSSEAU.

²⁵ *Idem*, § 90, p. 111.

En otras palabras, la sociedad deberá proveer leyes que permitan que cada cual defina su propio bien ético o religioso en su ámbito privado de vida y, al mismo tiempo, no lo imponga al resto de las personas. Pero esto es una visión de la sociabilidad humana que está en el mismo nivel que la que sostiene que el hombre es naturalmente social. En esa medida, pareciera corresponder más a una doctrina comprensiva que se preocupa de definir la naturaleza del vínculo social, en lugar de una razón pública neutra.

Es cierto que RAWLS se da cuenta de que su propia teoría podría ser interpretada como una doctrina comprensiva más. Lo intenta corregir en *Liberalismo político*, pero pareciera que su salida es meramente pragmática, sin que haya una respuesta al fondo del asunto: su solución es suponer, como dice reiteradamente, que se comparten los valores de un régimen constitucional democrático, como si éstos no correspondieran a la manifestación de una determinada y excluyente concepción de bien o a una doctrina comprensiva más.

5. ¿ES POSIBLE LA NEUTRALIDAD DEL ESTADO EN RELACIÓN CON LAS DOCTRINAS COMPREHENSIVAS?

Repitamos entonces la pregunta: ¿es posible la neutralidad del Estado en materias morales y religiosas?

A partir de lo señalado la respuesta parece bastante evidente. La misma teoría liberal sería una doctrina comprensiva más, a la par de otras y, por lo tanto, sin el derecho a situarse sobre todas las demás en calidad de árbitro.

La idea de una concepción política liberal de justicia, como si se tratara, efectivamente, de una concepción neutra que está en posición de mitigar los conflictos religiosos o morales, descansa en que ella sea, tal como la llama RAWLS, «una concepción política y no metafísica»²⁶. Para RAWLS, esto significa que se trata de una concepción de justicia que no está definida por el bien al cual la ley se refiere. Pero ya veíamos que esa concepción de justicia política tiene supuestos metafísicos fundamentales.

Permítanme ver esto desde otro ángulo. La neutralidad del Estado pareciera ser imposible no sólo porque la doctrina liberal tiene supuestos que corresponden a afirmaciones relativas a la naturaleza humana y sus vínculos sociales, siendo así una determinada concepción más de bien. La neutralidad del Estado también pareciera imposible si se examina lo que ocurre con las doctrinas comprensivas que habitarían ese Estado neutral.

La idea más común de bien moral, aquella que manejan las personas ordinarias en la que se manifiesta normativamente lo que es bueno y ha de hacerse y lo que es malo y ha de evitarse —que

²⁶ J. RAWLS, *Political Liberalism*, p. 10.

corresponde con la idea de bien que RAWLS afirma que no puede ser el criterio de organización política—, pareciera tener algunas características que hacen imposible que sobreviva en un Estado neutral. Efectivamente, los preceptos morales parecen tener una pretensión de universalidad. Hasta SARTRE reconoce, a su manera, el carácter universal de la moral²⁷. El problema para RAWLS es que, así, los preceptos que provienen de una concepción del bien no son compatibles con otros preceptos basados en una concepción de bien diversa. Supondría que cada concepción de bien, para ser compatible con el Estado neutral, debiera excluir la pretensión de universalidad. Cada concepción de bien debería ser relativista en el sentido de que ese bien puede ser reconocido como válido sólo para aquellos que lo han aceptado como bien. ¿Es relativista en este sentido la concepción del bien en el pensamiento moral común? ¿Tiene razón RAWLS que piensa que una concepción razonable de bien es siempre relativista en este sentido?

Para responder esto podemos seguir el análisis que SPAEMANN realiza con gran sencillez en el comienzo de su *Ética: Cuestiones fundamentales*. Las categorías de bien y de mal las usamos en todos los ámbitos de la vida. Así, regalar todo a un amigo en vez de ahorrar será malo desde el punto de vista exclusivamente financiero, aunque bueno, sin lugar a dudas, para el beneficiario de

²⁷ Vid. J.-P. SARTRE, *El Existencialismo es un Humanismo*, M. LAMANA (trad.), Buenos Aires, Losada, 2003.

la donación. Estar con una gripe fuerte puede ser malo si me hace sentir mal, aunque bueno si me impide cometer una barbaridad. Desde la perspectiva médica, sin embargo, una gripe siempre es un mal. Por otro lado, es claro que en materia de costumbres existen innumerables diferencias. Los musulmanes son polígamos; los cristianos, no. Ha habido culturas que incluyen los sacrificios humanos; otras no. Existen pueblos en los que la mutilación del cuerpo es buena; en otros no. Unos aprueban el aborto, otros no. Los romanos podían exponer a los niños recién nacidos; los cristianos que les siguieron, no. Y así, suma y sigue. Pareciera que la evidencia está abrumadoramente de parte de RAWLS. «Que los sistemas normativos —dice SPAEMANN— son claramente dependientes de la cultura, es una eterna objeción frente a la posible exigencia de una ética filosófica, es decir, una objeción a la discusión racional sobre el significado absoluto, no relativo, de la palabra “bueno”. Pero esta objeción desconoce que la ética filosófica no descansa en la ignorancia de estos hechos. Todo lo contrario»²⁸. Todo comenzó cuando los griegos constataron la existencia de pueblos con costumbres distintas. ARISTÓTELES comienza su reflexión sobre la ética confirmando que las ideas de felicidad son muy variadas, dependiendo de la situación que vive o padece la persona que la concibe²⁹. Pero los griegos no se quedaron sim-

²⁸ R. SPAEMANN, *Ética: Cuestiones fundamentales*, Navarra, EUNSA, 10.ª ed., 2010 (1982), p. 22.

²⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro I, 4; 1095a13-1095a29.

plemente con la boca abierta frente a las diferencias. Buscaron una medida según la cual se pudiera juzgar si unas eran mejores que otras, si unas eran buenas y otras malas. Esa medida fue la «*fisis*» o naturaleza. Alguien podrá decir que se trata de una invención para juzgar a los demás desde la propia cultura o desde la propia idea de bien. Pero no es así. La afirmación de una naturaleza no es un *a priori* desde el cual luego se interpreta forzosamente la realidad. Ella es afirmada en razón de la constatación empírica de que tras las diferencias hay semejanzas que se dan entre todos los hombres, por lo cual no queda sino atribuirles una causa. Hay conductas que siempre admiramos: la de alguien que sacrifica su vida por salvar la de otro. La del hombre que renuncia a parte de sus bienes para darlos al necesitado. Hay otras conductas que siempre condenamos, como la del padre que tortura a su hijo pequeño por haber mojado la cama o la del que prometiendo una cosa, hace exactamente la contraria. La primera cosa importante que hay que señalar es que la sola constatación de diferencias deja sin explicar la tendencia del hombre a juzgar las acciones como buenas o malas en absoluto y con valor universal, independientemente de su propia situación cultural o histórica. La segunda es que pareciera, como decíamos, que tras las diferencias se pueden constatar muchas semejanzas, que también quedan sin responder cuando simplemente nos quedamos con las diferencias. Aún más, la constatación de diferencias accidentales, a veces, no deja ver semejanzas esenciales.

Por ejemplo, la amabilidad es valorada en todas las culturas y tiempos históricos, aunque, por supuesto, el modo de practicarla varía mucho. De esta manera, la afirmación de una naturaleza que respondiera a esos juicios semejantes no era una arbitrariedad. Lo que ocurre, vuelve a advertir SPAEMANN, es que «las diferencias nos llaman más la atención porque las coincidencias son evidentes»³⁰. Todo el ejercicio de ARISTÓTELES en la ética es tratar de ver las coincidencias detrás de las diferencias para encontrar esa medida según la cual, finalmente, todos los hombres juzgan, no sólo sus propias acciones como buenas o malas, sino las de todo el resto de la humanidad, cuando se trata, por supuesto, de acciones que tienen por efecto un determinado carácter humano.

De aquí nace, entonces, la idea de una naturaleza que es medida del bien moral. De aquí surge la idea de un fin que define como buena o como mala una operación. De aquí surge la idea de que el hombre es bueno, no cuando hace cualquier cosa, sino cuando realiza cierto tipo de acciones y de un cierto modo. De aquí surge la idea de que hay un bien al cual todos los hombres aspiran —no obstante las infinitas diferencias con que se reviste— y que no se reduce fácil y simplemente a concepciones diferentes de bien. De aquí surge, en definitiva, la idea de que hay un bien según el cual se juzga no sólo la vida de cada hombre, sino también la vida social.

³⁰ *Ética. Cuestiones Fundamentales*, p. 24.

Es por estas cosas que la vida moral importa: en ellas el hombre se está jugando algo serio. Por esto el juicio difícil y tantas veces incierto que debe hacerse en el terreno moral aproblemática a los implicados en él: no se está jugando nada banal, como inevitablemente parecería ser, si el bien en juego pudiese simplemente *preferirse* sobre otro, sin atender a su propia naturaleza.

En cualquier caso, no tengo la pretensión de que la sola naturaleza solucione totalmente el problema de la vida moral y política. Pero lo dicho prueba, al menos, que fundar un orden político que intenta dar cabida a diferentes concepciones de bien moral sin pronunciarse a favor de ninguna, renunciando a integrar la vida comunitaria a partir de la unidad moral, puede ser un problema insoluble para un Estado que pretende ser neutral, porque supone necesariamente negarle a las visiones morales la pretensión de universalidad que todas tienen y, en consecuencia, supone admitirlas siempre y cuando renuncien a un elemento que les es central y esencial. Pero esto es como el amante que promete aceptar a su amada en los momentos de felicidad e infelicidad sólo si ella cambia su personalidad. «[L]os liberales traicionan su antiperfeccionismo, toda vez que sus políticas están suponiendo subrepticamente una visión o modelo de hombre perfectamente delimitada (...). Por lo tanto, el “Estado neutral” que los liberales defienden no es tal —escribe MASSINI, explicando algunas críticas de los autores comunitaristas a los liberales—, ya que se inclina decididamente por

la promoción de aquel modelo particular de hombre, tratando con “desigual consideración y respeto” a todos aquellos que no participan de él»³¹.

6. ¿ES POSIBLE LA NEUTRALIDAD DEL ESTADO DESDE LA PERSPECTIVA POLÍTICA?

Abundaré en el mismo argumento, pero haciendo el análisis desde la perspectiva de lo político. ARISTÓTELES, y con él toda la tradición de pensamiento clásico y medieval, nunca concibió separadamente la ética y la política. De hecho, cuando presenta las reflexiones sobre la felicidad, sobre la voluntad, sobre las virtudes y la amistad, contenidas en su *Ética a Nicómaco* afirma que hablará de política. La tajante separación de una y otra es moderna. En quien puede encontrarse por primera vez, aunque todavía muy toscamente, es en MAQUIAVELO³². Será en el pensamiento liberal en el que a la ética se le negarán sus fueros en la vida ciudadana, dejándola recluida en el ámbito privado, que, además, será concebido como un

³¹ C. MASSINI, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, EUNSA, 2006, p. 93.

³² N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Madrid, Espasa, 2000. Son muchas las citas que podrían hacerse. Sin embargo, todas ellas muestran la separación que MAQUIAVELO crea entre ética y política, porque ésta última ha devenido para él la actividad por la que se procura, se conserva y se acrecienta el poder. De esa manera, las acciones que han de hacerse son las que logran el fin del poder sin la consideración del bien estrictamente moral que se juegue en ellas. Es una separación pragmática. No hay lo que pudiera ser una teoría de los ámbitos separados.

compartimiento estanco respecto de la vida pública. Para el liberal, como está visto, la ética pasa a ser una cuestión de preocupación pública sólo cuando alguien intenta que su propia concepción de bien sea asumida como común y como principio de orden social. Para el liberalismo, el buen ciudadano es el que aprende a realizar la tarea de desdoblarse de manera que el bien que se juega en su intimidad personal o familiar sea diverso del que se juega en su vida pública, siendo esta última nada más que el espacio común en el que un conjunto de normas o reglas garantizan una convivencia pacífica entre personas indiferentes entre sí respecto de su bien real. Pero, ¿es posible esto último?

Si aceptamos que el hombre se juega su vida humana en su vida moral y religiosa, y a eso le añadimos la idea tan cara a los antiguos de que ella se juega en la *polis*, no quedará más que admitir también, con ARISTÓTELES, que el bien de la persona es el mismo que el bien de la ciudad. Difieren en el grado de perfección. Por eso, para el Griego, estudiar los principios universales del bien humano no era algo diverso de indagar en los de la ciudad. Para él, el saber ético, en cuanto es arquitectónico, es decir, en cuanto le corresponde dirigir los demás, es también político.

Pero lo más interesante en la obra de ARISTÓTELES viene cuando él afirma que hay verdadera comunidad sólo cuando los ciudadanos se ocupan de lo que *son* los otros, es decir, de su *ethos* o

virtud³³. La razón de esto no sería superflua. Se trataría de que el hombre alcanzaría su propio bien procurando el bien de otros, es decir, en la medida en que ordene su actividad a un bien que lo excedería. Por supuesto, ARISTÓTELES puede estar equivocado y RAWLS tener la razón. Pero al menos algunas experiencias tienden a inclinar la balanza a favor del Griego. La vida cotidiana está marcada por un sinfín de actividades en las que los hombres parecieran esperar y a veces aun exigir ciertas conductas de parte de los otros que tienen que ver precisamente con el bien no del mismo agente, sino de terceros. Y son conductas que muchas veces se esperan o exigen sin estar siquiera normadas positivamente. El orden jurídico positivo, en lo relativo a los bienes morales muchas veces se queda corto. Es esperable y moralmente exigible, por ejemplo, que el joven que viaja sentado en un autobús jugando con su teléfono ceda el asiento a la mujer que sube con su niño en brazos. Es esperable y exigible moralmente que el jefe en una empresa no sólo cumpla con sus metas y con las leyes, sino que lo haga de un modo habitualmente amable con sus subordinados. Es esperable y exigible moralmente que un conductor no avance con su coche agresivamente para ganar una posición, calculando que su vecino automovilista le cederá el paso para evitar la colisión. Es esperable y exigible que el paciente en la clínica sea tratado no simplemente como un cliente que paga, sino de un modo tal que debele preocupación

³³ ARISTÓTELES, *Política*, L. III, 9, 1280^a6-1281a15.

por su bien no sólo físico, sino humano. Los ejemplos se podrían multiplicar al infinito. Lo que trato de mostrar es que no parecía tan errado ARISTÓTELES cuando pensaba que el bien de uno se resolvía en acciones que tenían por objeto el bien de otros. Si esto es así, empujar el bien humano al claustro de la privacidad, por tratarse de una doctrina comprensiva, implicaría necesariamente la imposibilidad de alcanzar el bien humano, porque hacerlo sería imponer la propia concepción de bien a otros en la esfera pública. Si esta —digamos— espontánea concepción de lo político de la gente común es correcta, el Estado neutral se convertiría en el principal impedimento para que ella se ponga en práctica.

En otras palabras, el Estado neutro del liberalismo político está abierto a todas las doctrinas comprensivas razonables, pero él mismo se instala como el árbitro que señala cuáles son razonables o no. Por supuesto, como se podrá sospechar, son razonables aquellas doctrinas que son compatibles con una concepción de justicia política liberal³⁴. Pero, para que eso ocurra, cada doctrina comprensiva debe renunciar a su carácter universal. Sólo así podrá ser considerada razonable, porque podrá convivir con otras en el régimen democrático constitucional. El problema es que renunciar a ese carácter universal implica, para toda doctrina comprensiva que lo tenga, perder un elemento esencial y, en consecuencia,

³⁴ Vid. J. RAWLS, *Political Liberalism*, p. 169. También p. 193.

dejar de ser lo que es. El problema, también, es que por esa vía, cualquier doctrina comprensiva podría alegar para sí misma ser el criterio de razonabilidad de las demás. Por supuesto, esto RAWLS lo excluye tajantemente. Dice que «hay muchas razones no públicas, pero sólo una razón pública»³⁵. Para ser parte de la única razón pública, cada doctrina comprensiva debe renunciar a ser universal para así hacerse compatible con la universalidad de la concepción de justicia política liberal. Pero así, el Estado neutral se autodestruye, porque para ser tal no puede admitir doctrinas comprensivas tal como son concebidas por aquellos que las sostienen.

Creo que en esto es más sincero Ronald DWORKIN, quien en su libro, *Ética privada e igualitarismo político*, señala: «La igualdad liberal es neutra respecto de la ética en primera persona, no en tercera persona, y sólo en la medida en que la ética en primera persona no implique principios políticos antiliberales»³⁶.

7. CONCLUSIÓN

Es indudable que existen concepciones de bien que incluyen como algo esencial su alcance público y por ello requieren estar presentes como algo común en la sociedad. Si se desea permitir

³⁵ *Idem*, p. 220.

³⁶ R. DWORKIN, *Ética privada e igualitarismo político*, A. DOMÍNGUEZ NECH (trad.), Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1993, p. 198.

que esas ideas de bien sean practicadas o profesadas según la concepción que los ciudadanos tienen de ellas y no según las formas que el Estado les imponga, obligará a que el Estado acoja esa formalidad pública, y por lo tanto renuncie a su carácter pretendidamente neutral. Si no se desea esta consecuencia, la otra alternativa es que el Estado imponga la privacidad de las concepciones de bien, contra lo que los ciudadanos piensan de ellas. Pero, en ese caso, el Estado tampoco estará siendo neutral, sino que, desde su propia concepción de bien, permitirá a todas las demás aquello que estime razonable teniendo como criterio para hacer tal cosa, precisamente, la concepción de bien asumida. El objeto moral de las acciones humanas debe quedar reducido al estricto ámbito de la privacidad, so pena de ser juzgado como propio de una doctrina no razonable.

En definitiva, me parece que la teoría liberal no está en posición de presentarse como si ella misma no fuera una doctrina comprensiva, y como si desde el pedestal de la neutralidad estuviese en posición de crear una sociedad inclusiva de todas las concepciones de bien.

Mi exposición ha sido más destructiva que constructiva. Ha tenido la modesta pretensión de destruir otra pretensión, que considero imposible. Si lo he logrado, me parece que puedo terminar afirmando que la discusión política relevante y urgente no recae sobre los principios que ordenan una supuesta comunidad neutral en materias mo-

rales o religiosas, sino sobre algo, sin lugar a dudas más difícil, pero ciertamente más afín a las necesidades del hombre concreto: cuáles son los principios morales o religiosos más razonables a partir de los cuales ordenar esa sociedad. En esta discusión, por supuesto, también debe participar el liberalismo, pero no desde un sitio de juez, sino como lo que es, una doctrina comprensiva que tiene su propia concepción de hombre, de bien moral, de sociedad, al igual que otras.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Agustín, Santo, 30, 31, 33, 61, 64, 120.
Alamillo, Assela, 118.
Aristóteles, 28, 29, 57, 61, 88, 90, 100, 101, 102, 119, 121, 127, 139, 141, 143, 144, 145, 146.
Ayuso, Miguel, 20.
Bernardo, Santo, 113.
Boecio, 82.
Boladeras, Margarita, 134.
Bonifacio VIII, Papa, 22, 107, 113.
Boyle, Joseph, 70.
Calderón, Rubén, 78.
Calonge Ruiz, Julio, 119.
Castellano, Danilo, 20.
Colunga, Alberto, 30.
Cortina, Adela, 53.
Cruz Prados, Alfredo, 131.
Dante Alighieri, 86, 87.
Dionisio Areopagita, Santo, 46.
Domènech, Antoni, 147.
Dostoievski, Fiodor, 41.
Dumont, Bernard, 20.
Duque, Félix, 41.
Dworkin, Gerald, 134.
Dworkin, Ronald, 147.
Eco, Umberto, 42.
Epicuro, 39.
Finnis, John, 70.
García Gual, Carlos, 119.
García Valdés, Manuela, 119.
Gilson, Étienne, 114, 115.
Grisez, Germain, 70.
Gumpert Melgosa, Carlos, 42.
Gutiérrez, Gustavo, 15.
Hayek, Friedrich A. von, 12, 128, 131.
Hobbes, Thomas, 135.
Hugo de San Víctor, 113.
Inocencio III, Papa, 113.

- Juan Damasceno, Santo, 38.
 Juan Pablo II, Papa, Santo, 15, 36.

 Kant, Immanuel, 39, 61, 133, 134.

 Lalanne, Julio, 29.
 Lamana, Manuel, 43, 138.
 Lamennais, Félicité de, 14.
 Lázaro Ros, Amando, 135.
 Ledesma Miranda, Ramón, 41.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von, 61.
 Lira, Osvaldo, 87, 88, 115.
 Lledó, Emilio, 119.
 Locke, John, 135.
 Lubac, Henri de, 75.
 Lutero, Martín, 24.

 Maquiavelo, Nicolás, 143.
 Marcos, Santo, 30.
 Maritain, Jacques, 14, 112.
 Maritain, Raïssa, 14.
 Martini, Carlo Maria, 42.
 Massini Correas, Carlos I., 142, 143.
 Medina, Jorge, 75, 104.
 Migne, Jacques-Paul, 82.
 Mill, John Stuart, 134.

 Nacar, Eloíno, 30.
 Nietzsche, Friedrich, 44, 61.

 Orrego Sánchez, Cristóbal, 70.

 Pallí Bonet, Julio, 28, 29.

 Pío X, Papa, Santo, 14.
 Platón, 29, 61, 86, 118, 119, 121.

 Ramírez, Santiago, 100.
 Rawls, John, 12, 25, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 133, 136, 137, 138, 139, 145, 146, 147.
 Reig Albiol, Luis, 131.
 Rodríguez Salvatierra, Antonio, 41.
 Rodríguez, Victorino, 104.
 Romeo Casabona, Carlos María, 134.
 Rousseau, Jean-Jacques, 135.

 Sagnier, Marc, 14.
 Sartre, Jean-Paul, 42, 43, 44, 61, 138.
 Savater, Fernando, 42.
 Schmitt, Carl, 13.
 Shaw, Russell, 70.
 Sócrates, 118, 119.
 Sófocles, 118.
 Solzhenitsyn, Aleksandr, 40.
 Spaemann, Robert, 138, 139, 141.

 Tomás de Aquino, Santo, 33, 35, 37, 38, 45, 46, 50, 52, 58, 60, 67, 68, 69, 70, 74, 82, 84, 85, 90, 101, 102, 103, 105, 106, 111, 120.

 Ullate Fabo, José Antonio, 17.

 Vázquez, F. Ramón G., 41.

Colección *Prudentia iuris*

1. Francesco GENTILE, *El ordenamiento jurídico, entre la virtualidad y la realidad* (Serie minor).
2. Miguel AYUSO, *De la ley a la ley. Cinco lecciones sobre legalidad y legitimidad* (Serie minor).
3. Álvaro D'ORS, *Bien común y enemigo público* (Serie minor).
4. Dalmacio NEGRO, *Gobierno y Estado* (Serie minor).
5. Antonio Carlos PEREIRA MENAUT, *Rule of law o Estado de Derecho* (Serie minor).
6. Juan Fernando SEGOVIA, *Derechos humanos y constitucionalismo* (Serie minor).
7. Juan Bms. VALLET DE GOYTISOLO, *¿Fuentes formales del derecho o elementos mediadores entre la naturaleza de las cosas y los hechos jurídicos?* (Serie minor).
8. Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la «modernidad»* (Serie minor).
9. Miguel AYUSO, *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización* (Serie minor).
10. Pietro Giuseppe GRASSO, *El problema del constitucionalismo después del Estado moderno* (Serie minor).
11. AA.VV., *Dalla geometria legale-statalistica alla riscoperta del diritto e della politica. Studi in onore di Francesco Gentile (De la geometria legal-estatal al redescubrimiento del derecho y de la política. Estudios en honor de Francesco Gentile)* (Serie maior).

12. Juan Bms. VALLET DE GOYTISOLO, *Reflexions sobre Catalunya. Relligament, interacció i dialèctica en la seva història i en el seu dret* (Serie media).
13. Dalmacio NEGRO, *Sobre el Estado en España* (Serie minor).
14. José Joaquín JEREZ, *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)* (Serie maior).
15. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Derecho político* (Serie minor).
16. Juan Fernando SEGOVIA, *Habermas y la democracia deliberativa* (Serie minor).
17. AA.VV., *Cuestiones fundamentales de derecho natural. Actas de las III Jornadas Hispánicas de Derecho Natural (Guadalajara, México, 26-28 de noviembre de 2008)* (Serie media).
18. Ricardo DIP, *Los derechos humanos y el derecho natural. De cómo el hombre imago Dei se tornó imago hominis* (Serie minor).
19. Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho* (Serie minor).
20. AA.VV., *Estado, ley y conciencia* (Serie media).
21. José Pedro GALVÃO DE SOUSA, *La representación política* (Serie media).
22. AA.VV., *El problema del poder constituyente. Constitución, soberanía y representación en la época de las transiciones* (Serie media).
23. Danilo CASTELLANO, *Constitución y constitucionalismo* (Serie minor).
24. Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento* (Serie maior).
25. Juan Fernando SEGOVIA, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke* (Serie media).
26. AA.VV., *Utrunque ius. Derecho natural y derecho canónico* (Serie maior).
27. Brian MCCALL, *La corporación como sociedad imperfecta* (Serie minor).
28. AA.VV., *De matrimonio* (Serie media).

29. Estanislao CANTERO NÚÑEZ, *Auguste Comte, revolucionario a su pesar. El control social contra la libertad y el derecho* (Serie maior).
30. José Luis WIDOW, *Ley y acción moral* (Serie minor).
31. Miguel AYUSO, *Constitución. El problema y los problemas* (Serie media).
32. Ricardo DIP, *Seguridad jurídica y crisis del mundo posmoderno* (Serie media).
33. AA.VV, *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero* (Serie maior).
34. Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad* (Serie minor).
35. José Luis WIDOW, *Orden político cristiano y modernidad. Una cuestión de principios* (Serie minor).

Con frecuencia se ha buscado la conciliación entre el orden político católico y los sistemas modernos, intentos que a la postre no han fructificado. Este libro concluye que tal fracaso es el producto de la natural incompatibilidad entre, respectivamente, los principios que animan al primero y las asunciones en que se basan los segundos.

José Luis Widow, doctor en Filosofía, es profesor de la Universidad Adolfo Ibáñez de Viña del Mar (Chile). Entre sus libros cabe mencionar *La naturaleza política de la moral* (2014), *Introducción a la ética* (2009) y, en esta misma colección, *Ley y acción moral* (2016).

ISBN: 978-84-9123-317-6



9 788491 233176

